



João Sããgua

A CONSCIÊNCIA E A SUA
RELAÇÃO AO OBJECTO

(ESTUDO SOBRE O PROJECTO FENOMENOLÓGICO DE
HUSSERL NAS IDEEN I, 1913)

Lisboa, 1990

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
BIBLIOTECA



32743

T 151

-R-

João Sããgua

A CONSCIÊNCIA E A SUA
RELAÇÃO AO OBJECTO

(ESTUDO SOBRE O PROJECTO FENOMENOLÓGICO DE
HUSSERL NAS IDEEN I, 1913)



Lisboa, 1990

11742

Dissertação com vista à
obtenção do grau de Doutor
em Filosofia Contemporânea
apresentado à Faculdade de
Ciências Sociais e Humanas
da Universidade Nova de
Lisboa

AGRADECIMENTOS

Por ter passado já alguns anos a estudar Filosofia e quase tantos a estudar Fenomenologia, não me é agora possível agradecer a todas as pessoas a quem devo, em parte, o que entretanto fui aprendendo. No entanto, é para mim obrigatório mencionar aqui os seguintes nomes (outros agradecimentos pontuais ocorrerão em notas nesta Dissertação).

O Professor António Marques, Universidade Nova de Lisboa, por quem tive o privilégio de ser orientado no meu trabalho de Doutoramento e de ter beneficiado da sua amizade, disponibilidade e saber filosófico. Com ele pude manter importante comércio intelectual, nomeadamente, sobre a K.r.V. de Kant, as Ideen I de Husserl e as condições de exequibilidade do programa transcendental hoje, e beneficiar assim da sua reflexão sobre estes temas. Para ele vai, in limine, a minha gratidão.

O Professor João Paisana, Universidade Clássica de Lisboa, de quem fui aluno em três anos diferentes da minha licenciatura e que com paciência e afectuosa disponibilidade me iniciou na Fenomenologia de Husserl e no pensamento fenomenológico em geral, com a solidez, profundidade e inteligência que desde então sempre nele reconheci. Mais recen-

temente, facultou-me o seu estudo sobre as Fenomenologias de Husserl e de Heidegger e discutiu comigo aspectos do meu próprio trabalho, que estava então em fase de elaboração. Aqui lhe reitero a minha gratidão.

Ao Professor Fernando Gil, Universidade Nova de Lisboa, devo nos meus anos de Mestrado, o encorajamento e o optimismo que então me induziu, bem como alguns importantes conhecimentos filosóficos que na altura pude adquirir.

Do Professor José Gil, Universidade Nova de Lisboa, de quem fui Assistente durante seis anos, recebi sempre o apoio e estímulo que alguém nessa situação profissional deseja encontrar. Pude também beneficiar de algumas conversas sobre o papel da Hylé e do Corpo Próprio na Fenomenologia de Husserl.

No Professor Manuel Carrilho, Universidade Nova de Lisboa, de que sou Assistente há três anos, encontrei, primeiro, um amigo e depois, alguém que pelo seu sólido conhecimento da Filosofia Contemporânea e pela sua vivacidade de pensamento, me tornou possível desenvolver sobre inúmeros aspectos o meu próprio. Se qualquer uma destas coisas é, por si só, um bem, a conjugação de todas elas torna imensa a minha gratidão.

O Professor João Morais Barbosa, Universidade Nova de Lisboa, desde há onze anos que apoia, de forma afectuosa e constante, o meu trabalho filosófico e a minha carreira

profissional; profundamente lhe agradeço.

O Professor Jean Petitot, Université de Paris, discutiu comigo inúmeras vezes nos anos de 1982-4 aspectos das Ideen I de Husserl; aqui fica o meu agradecimento pela sua disponibilidade.

O Professor Karl-Otto Apel, Universidade de Frankfurt, fez-me conhecer, em 1988, longamente, as suas posições sobre a Fenomenologia de Husserl, a noção de reflexão transcendental, de evidência, e a importância da 'viragem linguística' em Filosofia; aceitou ainda ouvir e comentar as minhas opiniões sobre estes mesmos temas. Tudo isso lhe agradeço.

O Professor Richard Rorty, Universidade de Virgínia, aconselha, desde 1987, o meu trabalho em Filosofia da Linguagem. Com ele pude também discutir sobre Filosofia da Mente e, sobretudo, tomar conhecimento com um dos pensamentos filosóficos mais vigorosos do fim do século: o seu. Aqui fica o testemunho da minha gratidão.

O Professor Willard Quine, Universidade de Harvard, honra-me desde 1988 com a sua correspondência, tendo-se também enviado trabalhos seus a que ainda não tinha tido acesso. Aqui lhe agradeço reconhecidamente.

O Dr. Paulo Jorge Melo, Universidade Nova de Lisboa, e meu querido colega e amigo, tem mantido comigo desde já

há alguns anos, um permanente comércio intelectual sobre Lógica, Filosofia da Lógica e Filosofia da Linguagem. Os seus ensinamentos e disponibilidade, suscitam a minha maior gratidão.

Durante os últimos dez anos tenho dado aulas no Departamento de Filosofia, U.N.L., a sucessivas 'gerações' de alunos; pelo menos um trimestre foi sempre reservado à exposição e comentário de um aspecto da filosofia de Husserl. Aproveito, por isso, do diálogo que eventualmente pude estabelecer com os estudantes acerca de anteriores versões dos materiais expostos neste trabalho. A todos essas 'gerações' de estudantes aqui fica o meu agradecimento. É justo no entanto, destacar alguns pelos nomes: Manual Eugênio, Fernando Martinho, Maria do Carmo Correia, Lucia Novais, João Paz, Nuno Fonseca, Jorge Roque, Sandra Fitas e, sobretudo, Antônio Caeiro.

Nos últimos dois anos (88/89) e 89/90 tomei a iniciativa de organizar encontros quinzenais sobre Filosofia da Linguística, nos quais participam de modo regular cerca de oito pessoas (colegas e estudantes). O primeiro ano foi dedicado à filosofia de Quine e o segundo às teorias do sentido e da referência. Ambos os temas terão, como se verá, alguma importância neste trabalho e quero por isso agradecer globalmente aos participantes desses encontros pela sua contribuição para o esclarecimento e debate desses temas. A quase todos eles já agradei acima por outras razões, falta-me agora referir dois: Antônio Duarte e Cristina Grácio.

VII

A minha mulher, Suzana, leu a primeira versão da presente Dissertação e ofereceu-me sugestões que permitiram melhoramentos da redacção do texto definitivo; além disso, revisu comigo as provas dactilográficas. Aqui lhe reitero a minha gratidão.

Por fim, mas não por último na ordem de gratidão, a minha mãe, Maria do Céu, através de um trabalho desvelado de três anos, dactilografou a primeira versão do manuscrito desta Dissertação e acrescentou assim mais um, aos já inúmeros motivos da minha vitalícia gratidão.

A B R E V I A T U R A S

Abreviaturas usadas para as obras de Husserl citadas:

CM	Cartesianisch Meditationen und Pariser Vorträge
Entwurf	Entwurf einer 'Vorrede' zu den Logische Untersuchungen
EP	Erste Philosophie
EU	Erfahrung und Urteil
FTL	Formale und transzendente Logik
Ideen I, II, III	Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I, II, III
IP	Die Idee der Phänomenologie
Krisis	Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie
PSW	Die Philosophie als strenge Wissenschaft
L.M., Prolegomena	Logische Untersuchungen, Bd. I, Prolegomena Zu reinen Logik
L.U., Unt. I-VI	Logische Untersuchungen, Bd. II, teile I und II, Untersuchungen I-VI
PA	Philosophie der Arithmetik
PP	Phänomenologische Psychologie
PSL	Psychologische Studien zur elementaren Logik

ZBW Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins

Abreviaturas usadas para as obras de Kant citadas:

K.r.V. Kritik der Reinen Vernunft

Outras siglas usadas para abreviaturas neste trabalho:

IE	intuição eidética
IS	intuição sensível
IC	intuição categorial
CFF	"consideração fenomenológica fundamental"
PI	percepção imanente
PT	percepção transcendente
DC	dúvida cartesiana
TD	tentativa de dúvida
RF	redução fenomenológica
TC	teoria da correlação noético-noemática.

Nota: 1 - Cada uma das siglas deste último grupo é introduzida no contexto próprio só depois da expressão que é por ela abreviada ter já ocorrido no texto pelo menos uma vez de molde a não se prestar a confusões.

2 - 'Filosofia da Linguagem' é uma expressão que neste trabalho se refere sempre a Filosofia Analítica da Linguagem, em particular, aos trabalhos de filósofos como Frege, Russell, Carnap, Quine, Putnam, etc.

Atenção, por favor:

Por lapso de dactilografia as páginas 561 a 570 aparecem repetidas imediatamente a seguir à pág. 570. Dado que os trinta exemplares se encontravam já todos prontos, optou-se por acrescentar a letra A, obtendo-se assim as páginas 561A a 570A. Este facto, não sendo embora susceptível de gerar quaisquer enganos ao leitor, não deixa de ser desagradável. Por causa disso se apresentam desde já as nossas desculpas.

Í N D I C E

	Pág.
INTRODUÇÃO	1
§ 1. Objecto e tema da Dissertação	3
§ 2. O 'optimismo', o 'pessimismo' e as duas 'íma- gens' da versão optimista da Filosofia	8
§ 3. Metodologia seguida	24
§ 4. O 'lógico' e o 'fenomenológico' (sua posição na Dissertação)	29
§ 5. Intuição Eidética (Dissertação - cap. 1)	37
§ 6. Essências e Ontologias (Dissertação - cap. 2) .	38
§ 7. A introdução do movimento instaurador da ciên- cia Fenomenológica (Dissertação - cap. 3)	40
§ 8. A 'Consideração Fenomenológica Fundamental' e a 'teoria da Correlação Noético-Noemática' (Dis- sertação - cap. 4)	42
PARTE 1: INTUIÇÕES EIDÉTICAS, ESSÊNCIAS E ONTOLOGIAS	45
CAPÍTULO I - A REPRESENTAÇÃO DO NOSSO ACESSO AOS OBJECTOS GERAIS: INTUIÇÃO EIDÉTICA	47
§ 9. "Raízes" Empiristas de IE (1891-1894)	49
(<u>P.A.</u> e <u>R.S.L.</u> e a crítica a Kant)	
§ 10. A teoria da intuição categorial) 1901) como antecipação de IE (1913	73
(i) aspectos da crítica à teoria empirista da abstração	73
(ii) novo alcance da expressão "fundado exclu- sivamente em conceitos"	83
(iii) conceitos base para a descrição fenomeno- lógica da intuição categorial	87

	Pág.
(iv) intuição sensível simples e expressão-nominal-do-concreto	92
(v) juízos de percepção e intuição categorial	98
(vi) "expressões nominais sobre o geral", "expressões proposicionais (juízos) sobre o geral" e "intuição do geral" ...	105
§ 11. ' <u>Descrição fenomenológica</u> ' e ' <u>critério epistemológico</u> '	111
(a ideia de ' <u>já dado</u> '; problemas associados à sua descrição; a noção de ' <u>critério epistemológico</u> ')	
§ 12. <u>Excursus: Kant - 'Spontaneität', Rezeptivität' e 'A priori Mannigfaltigkeit'</u>	131
(A) ' <u>descrição fenomenológica</u> ' do "Gemüt"..	131
(B) ' <u>teoria da constituição</u> ', teses gerais.	137
(C) Definição de ' <u>diverso a priori</u> ' sua posição no interior da ' <u>teoria da constituição</u> '	141
(D) aporias acerca da constituição do <u>diverso a priori</u>	147
(i) aporias sobre a obtenção do <u>diverso a priori</u> : o problema da ' <u>origem</u> ' desse diverso	148
(ii) aporias sobre a unidade do <u>diverso a priori</u>	155
(iii) aporias sobre a ' <u>construção</u> ' - o problema da relação: <u>espontaneidade/ passividade</u>	160
(E) apontamento sobre o significado das aporias: ' <u>descrição fenomenológica</u> '/ <u>critério epistemológico</u> '	165
§ 13. <u>IE (1913)</u>	177
(A) A posição de Husserl (I): teses principais	178
(i) o ' <u>Prinzip aller Prinzipien</u> ', inclusão de IE	178

	Pág.
(ii) 'redundancia' do conceito e do juízo face a IE	181
(iii) 'receptividade' e 'adequação' ...	187
(iv) 'espontaneidade' e 'ideação' ...	189
(B) A posição de Husserl (II): a estrutura do 'argumento' sobre IE (IE, linguagem e 'relatividade ontológica')	199
(C) A posição de Husserl (III): o 'estado final' da questão:	225
(i) sobre o alargamento do conceito de intuição	226
(ii) sobre 'espontaneidade' e 'receptividade'	226
(iii) sobre a 'redundancia' do conceito e do juízo	227
(iv) sobre o 'critério epistemológico'	228
(v) sobre o carácter 'não místico' de IE	228
(vi) os dois tipos de elementos que 'faltam' a IE	229
CAPÍTULO 2 - ESSÊNCIAS, ONTOLOGIAS, 'IDEIA' DE CIÊNCIA	231
§ 14. <u>A situação do 'problema ontológico' na Ideen I. Opções de exposição</u>	
(a distinção e relação entre 'facto' e 'essência' como determinante de uma problemática ontológica pré-CFF; a distinção e relação entre 'consciência pura' e 'realidade natural' como determinante da problemática ontológica tipicamente associada à CFF; que nos §§ 14-16 só se tratará da primeira problemática, pré-CFF)	233
§ 15. <u>A posição de Husserl: Lógica, Ontologia, Ciências</u>	250
(A) O 'sistema das coisas naturais'	253
(i) 'factos' e 'indivíduos'	253
(ii) 'factos' e 'ciências de factos'	258

	Pág.
(B) O 'sistema das essências'.....	263
(i) 'generalidade' e 'necessidade' ...	263
(ii) 'formal' e 'material' (analítico e sintético)	273
(C) A relação entre os dois 'sistemas'	301
(i) 'ciência de factos' e 'ciência de essências'	301
(ii) 'concreto', 'abstracto', 'indivíduo'	315
§ 16. <u>Comentário final à doutrina de Husserl</u>	327
(A) Contextualização plausível das dificul- dades	327
(B) <u>Duas</u> ciências ou ciência unitária?	334
(C) O problema da existência de um critério para a admissão de 'entidades gerais' .	342
<u>Excursus: Carnap e o critério ontológico</u>	344
(i) problemas externos e internos	345
(ii) coisas, números e propriedades ...	347
1. o mundo das coisas	347
2. números	348
3. propriedades	352
<u>Vernunftthesis e critério ontológico</u> ..	356
(D) Consequências para o argumento das Ideen I	359
PARTE 2: A CONSCIÊNCIA E A RELAÇÃO AO OBJECTO; OU: PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA PU- RA COMO CIÊNCIA	361
CAPÍTULO 3 - INTRODUÇÃO À CFF. SEU SIGNIFICADO	363
§ 17. <u>Aspectos preparatórios da CFF</u>	365
(A) A busca de um ' <u>fundamentum absolutum et inconcussum</u> ' ((L.U.- 1900-1)	366
(i) a 'figura formal' do fundamento	368

(ii) a 'figura intencional' do fundamento	373
(iii) a relação entre o 'formal' e o intencional' nas <u>L.U.</u>	379
(iv) considerações finais: o 'formal', o 'intencional' e a CFF	385
(B) A essência do naturalismo e as formas do psicologismo (<u>P.S.W.</u> , 1910)	393
(i) naturalização das ideias	393
(ii) formas de psicologismo	396
(C) Transcendência e intencionalidade (<u>I.P.</u> , 1907)	398
(i) a 'primeira fase' da reflexão: redução das transcendências	403
(ii) a 'segunda fase' da reflexão: o alargamento da esfera intencional	408
(iii) consideração final: que fazer da 'coisa-em-si'?	412
§ 18. <u>Acerca do significado filosófico e fenomenológico da CFF</u>	415
(A) Apontamento sobre o significado filosófico e fenomenológico da CFF	415
(B) As principais fases da CFF	437
CAPÍTULO 4 - ANÁLISE E CRÍTICA DA "CONSIDERAÇÃO FENOMENOLÓGICA FUNDAMENTAL" (CFF) E DA 'TEORIA' DA CORRELAÇÃO NOETICO-NOEMÁTICA ..	447
§ 19. <u>Análise da Fase A do CFF: o 'Argumento' Preparatório</u>	449
(A) <u>Fase A - momento 1: 'natürlichen Einstellung'</u>	451
I. <u>descrição da 'atitude natural'</u>	451
(a) a natureza da 'descrição' da 'atitude natural'	452
(i) 'descrição pura'	452
(ii) sobre a descrição pura	453

	Pág.
(b) conteúdo da descrição da atitude natural	459
(i) 'operadores' e predicados essenciais	459
(ii) a 'teoria' da <u>vorhanden</u> (I): o Mundo - Natural como Hori- zonte do 'já dado'	464
a) campo - perceptivo	465
b) meio - circundante	466
(iii) a 'teoria' da <u>Vorhanden</u> (II): Pertença; espontaneidade; idealidade	468
a) Pertença	469
b) espontaneidade e idealida- de	473
(iv) o ponto de vista do 'ou- tros eu'	479
(c) a Tese Geral da Atitude Natural	480
(i) caracterização da 'tese ge- ral'	481
a) 'já dado', 'consciência implícita' e 'predicado de existência'	482
b) 'Tese Geral', 'falsas atribuições de existên- cia' e ciência	490
II. Comentário Final à 'descrição da Atitude Natural'	492
(B) <u>Fase A da CFF - momento 2: a descrição da 'Essência da Consciência'</u>	501
I. A ' <u>descrição da consciência</u> '	501
(a) descrição 'empírica' da consciên- cia	503
(i) posição das <u>Ideen</u> I	503
(ii) comentário a (i)	505

	pág.
(b) a descrição 'eidética' da consci- ência	507
(i) determinação do tema	510
(ii) relação intencional	511
(iii) actual-inactual	513
(iv) o 'eu-do-cogito'	515
(v) os 'componentes da experi- ência': imanentes (reais) transcendentes (intencio- nais)	516
II. <u>Comentário final à 'descrição da essência da consciência</u>	517
(i) espontaneidade, actualidade, 'pano-de-fundo'	517
(ii) a relação intencional e o es- tatuto do cogitatum	529
(iii) primeiras observações sobre os componentes da experiência	539
(C) <u>Fase da CFF - momento 3: a Époché</u>	542
I. <u>Exposição da Époché</u>	542
(i) explicações introdutórias	542
(ii) o problema da époché nos §§ 31- -33 das <u>Ideen I</u>	545
(iii) Époché e Duvida	547
a) 'duvida cartesiana'/'tenta- tiva de duvida'	548
b) a <u>Époché</u>	549
c) 'duvida cartesiana' e <u>Époché</u>	552
(iv) <u>Époché</u> : extensão e limites	554
II. <u>Comentário à Époché</u>	558
(i) acerca da legitimidade da <u>Épo- ché</u>	558
(ii) acerca da utilidade metotolôgi- ca da <u>Époché</u> para a CFF	565

	Pág.
(D) Comentário Final à Fase A da CFF	563A
§ 20. <u>A Fase B da CFF: O Argumento Crucial. A Prova 1</u>	569A
(A) <u>Levantamento das dificuldades a resolver</u>	569A
1. sua formulação no § 39 das <u>Ideen I</u> ..	569A
2. comentário à formulação de Husserl ..	573
(B) <u>A Tese Principal da CFF e as Três Provas</u>	576
1. enunciado da Tese	576
2. comentário: as três Provas	577
(C) <u>Prova 1 - Da Unidade Eidética da Consciência</u>	578
1. questões prévias	578
2. <u>Prova 1 - momento 1: reflexão, unidade imediata, individuação</u>	583
(a) definição de reflexão: 'nome de acto', 'nome de método'	587
(b) que toda a vivência se pode tornar objecto de reflexão	587
(c) "a reflexão como acto do eu é uma modificação"	588
(i) a reflexão como modificação; reflexões de primeiro grau e de graus superiores	588
(ii) <u>excursus</u> : apontamento breve sobre a doutrina fenomenológica do eu	592
(iii) a 'função de unidade' do eu na reflexão	605
(d) a vivência-objecto é dada na reflexão com validade absoluta	606
(i) descrição do modo de ser dado da vivência-objecto na reflexão	607

	Pág.
(ii) aprofundamento de alguns aspectos da consciência do tempo	611
<u>nível 1</u> - tempo objectivo/tempo fenomenológico..	611
<u>nível 2</u> - 'tempo imanente' aspectos gerais	616
<u>nível 3</u> - <u>intermezzo</u> : um problema que conduz ao 'aprofundamento' da 'consciência-do-tempo'	620
<u>nível 4</u> - a representação 'formal' tempo (<u>VZB</u> §§ 8-10)	631
<u>nível 5</u> - a 'unidade' de tempo-momento: impressão e retenção	642
<u>nível 6</u> - evidência e alcance da 'teoria' fenomenológica do tempo..	647
(iii) a validade absoluta da retenção reflexiva	660
(e) a percepção imanente 'garante' a unidade individual da vivência	664
3. <u>Prova 1 - momento 2</u> : o argumento a favor da 'unidade regional' da consciência nas <u>Ideen I</u>	676
(a) o 'estado actual da questão' e a sua elaboração por Husserl (a Fenomenologia é possível <u>se e somente se</u> a distinção entre 'o imanente' e 'o transcendente' for solida)....	676
(b) breve história dos conceitos de 'imanente' e 'transcendente' (1901-1907).	682
(c) 'imanente' e 'transcendente' nas <u>Ideen I</u> (§§ 41-42)	693
(d) comentário final ao argumento acerca da unidade regional do 'ser-consciência'	712

	Pág.
4. <u>Comentário final à Prova 1</u>	731
(i) o objectivo de atingir: uma 'nova região, no sentido próprio, do ser' ..	734
(ii) necessidade de cumprir (i): tratam-se dos "preliminares necessários para determinar o campo fenomenológico"	734
(iii) dificuldades em cumprir (i): unidades singulares (vivências) são empíricas	735
(iv) dificuldades em cumprir (i): 'ser individual' ..	736
(v) dificuldade em cumprir (i): 'região em sentido próprio'	739
§ 21. <u>A Fase B da CFF: O Argumento Crucial. Provas 2 e 3</u>	747
(A) <u>Prova 2 - do carácter Absoluto da Consciência</u>	749
1. <u>Prova 2 - momento 1: o estabelecimento (cartesiano) do carácter absoluto da consciência</u>	750
(a) a evidência fenomenológica fundamental	752
(b) a interpretação filosófica do significado de (a)	762
(c) a experiência do Weltvernichtung	773
(d) que o ser da Consciência é Absoluto e Necessário, e o do Mundo é Contingente e Relativo (comentário) ..	776
2. <u>Prova 2 - momento 2: 'vivência psicológica' versus 'vivência transcendental'</u> ..	777
(a) psicológico/ transcendental	778
(b) redução fenomenológica: alcance e significado	787
(B) <u>Prova 3. o 'ser relativo do Mundo'</u>	796
(i) crítica à ideia de 'coisa-em-si' ..	797
(ii) 'relatividade ontológica'	803

	Pág.
§ 22. <u>O aspecto fundamental da nossa crítica à posição de Husserl</u>	807
(A) Crítica da 'teoria' Hylé- Noética	810
1. <u>o retomar do problema</u>	810
(i) a Fase A da CFF, momento 1	810
(ii) a Fase A da CFF, momento 2	811
(iii) a Fase A da CFF, momento 3	814
(iv) a Fase B da CFF, Prova 1	815
2. <u>a estrutura do 'erro' de Husserl</u>	818
3. <u>exposição e crítica da 'teoria' hylé-noética da estrutura da vivência</u>	845
(B) <u>Os três 'pilares' da 'Teoria' da Correlação Noético-Noemática</u>	897
I. TC e os seus três 'pilares'	897
II. Introdução do conceito de noema	908
nível 1. o noema em sentido vago	910
nível 2. o noema entendido como 'objecto - da-percepção'	913
nível 3. o noema entendido como 'objecto no seu modo-como'	914
nível 4. o noema como sentido (<u>Sinn</u>) objectivo	916
III. A aplicação da 'teoria' hylé-noética em TC	919
IV. A TC como descrição do Quomodo	933
(C) <u>A identidade do Sentido e da Significação, ou a ideia de <u>Lingua Mentis</u></u>	942
I. Breve ilustração da ideia de <u>Lingua Mentis</u> (Aristóteles, Husserl, Putnam)	942
II. Os aspectos fundamentais da 'teoria' do Sentido nas <u>Ideen I</u> . Sua Crítica	958

	Pág.
1. o equivocidade do conceito de noema de terminado como <u>Sinn</u>	960
2. 'Teoria' da Significação (primeira versão)	982
(i) - a) as duas faces da expressão linguística	983
- b) a <u>lingua mentis</u>	983
(ii) - a) a 'distinção' entre <u>Sinn</u> e <u>Bedeutung</u>	985
b) sentido e sentido <u>determinado</u>	991
(iii) - a) a ideia de estratificação	996
b) <u>lingua mentis</u> em sentido próprio e em sentido derivado	987
(iv) insuficiências da primeira versão da 'teoria' (segundo o próprio Husserl)	999
(v) sugestão: a recusa da ideia de <u>lingua mentis</u>	1006
3. A ' <u>neue Bild</u> ' da 'teoria' da significação	1019
III. 'Teoria' da Referência. Sua Crítica	1023
1. preâmbulo	1024
2. formulação por Husserl do problema da referência em termos de ' <u>representações mentais</u> '	1026
3. 'teoria' da referência propriamente dita	1028
(i) noema, núcleo-noemático, relação ao objecto	1028
(ii) sentido = núcleo-noemático = <u>quid</u>	1028
(iii)-a) noema, núcleo-noemático e 'olhar-sobre' do cogito	1029

	Pág.
b) o 'centro supremanente intimo do noema'.....	1029
(iv) sentido/objecto =X(vazio)..	1034
§ 23. <u>Summa Summarum</u>	1041
(A) Conclusões Críticas (recapitulação)	1041
(B) O elemento base para a generalização des- ta situação à Filosofia Clássica da Cons- ciência	1045
(C) Sugestão Programática	1049
BIBLIOGRAFIA	1051
I - Obras de Husserl	1053
II - Sobre as obras de Husserl	1055
III - Dos trabalhos sobre Husserl	1055
IV - Estudos sobre Husserl	1057
V - Trabalhos sobre a Fenomenologia de Husserl por autores de formação analítica (Filosofia da Linguagem)	1075
VI - Sobre a relação entre as Filosofias de Kant e Husserl	1080
VII - Textos Clássicos de Filosofia	1081
(A) Filósofos	1081
(B) Sobre Kant (para o § 13 da Dissertação) ..	1082
VIII - Filosofia Contemporânea da Linguagem (Filoso- fia Analítica)	1083
IX - Outras obras de Filosofia Contemporânea que se tiveram em consideração	1087

INTRODUÇÃO - APRESENTAÇÃO DO TRABALHO

§ 1. Objecto e tema da Dissertação

O presente trabalho tem como objecto preciso de estudo as Ideen I de E. Husserl. O seu tema filosófico é, contudo, mais amplo. Trata-se de uma investigação crítica que procura uma avaliação global do projecto fenomenológico e transcendental de Husserl. No limite do horizonte circunscrito por essa avaliação estará ainda em discussão uma certa 'imagem' da Filosofia e da orientação do trabalho filosófico.

Assim determinado, o objecto desta Dissertação é tríplo e envolve três graus diferentes de generalidade: primeiro, trata-se de um esforço detalhado e preciso, para exhibir os núcleos fundamentais do programa fenomenológico das Ideen I e para ponderar acerca da sua legitimidade; segundo, trata-se de procurar pôr a claro, através do comentário às Ideen I, se o projecto fenomenológico e transcendental globalmente considerado é, de todo, um projecto viável; por fim, terceiro, trata-se de fornecer alguns elementos em função dos quais se possa ponderar se a 'imagem' da Filosofia em conformidade com a qual as Ideen I foram elaboradas - 'imagem' que se considera ser comum às Filosofias Clássicas (i. e. Modernas) da Consciência - pode e deve ser a imagem a partir da qual o trabalho filosófico adquire sentido e especificidade.

Naturalmente, não se desconhece que reflexões e estudos acerca de cada um destes três aspectos foram, de forma por vezes brilhante e incontornável, já levados a cabo. Conforme o estado de espírito e as convicções dos seus autores, as suas análises procuraram: ou explicitar os fundamentos metafísicos implícitos no projecto fenomenológico de Husserl, e.g., Fink, 1966, Landgrebe, 1968, Morujão, 1969; ou criticar alguma da metafísica que esse projecto tacitamente contém, e.g., Derrida, 1967 e 1972: crítica da 'teoria da significação' e da ideia de 'presente vivo', e Granel, 1968: crítica da 'teoria do tempo', da 'teoria da percepção' e, de novo, da ideia de 'presente vivo'; ou criticar alguns dos conceitos instauradores do projecto fenomenológico, e.g., Bohem, 1959: crítica dos conceitos de imanência e de transcendência, Fink, 1959: que salienta a importância para o projecto fenomenológico de este conter necessariamente conceitos não explicitados tematicamente, i.e., não clarificados, são eles: 'fenómeno', 'époché', 'constituição', 'produção' e 'lógica transcendental', bem como o problema de indefinição de Husserl face à 'linguagem transcendental' (ob. cit. pp. 229-230), Eley, 1962: crítica dos conceitos de A priori e de intuição eidética, e Merleau-Ponty, 1953: crítica da ideia de intuição eidética e da distinção entre 'essência' e 'facto' (contrastando estas ideias com o conceito 'reformado', não positivista de indução); ou criticar a posição filosófica de Husserl, idealista e transcendental, e.g., In garden, 1959 e 1975; ou contrastar criticamente Fenomenolo-

gia Husserliana e Filosofia Analítica, Tugendhat, 1977 e Apel, 1973 e 1985; ou contrastar criticamente Fenomenologia Husserliana e Heideggeriana, De Whaelhens, 1953, Tugendhat, 1967 e sobretudo, Paisana, 1987; ou ainda, para não me alongar em mais referências, reformar criticamente a teoria fenomenológica do noema (como sentido) e da significação, e.g., Fellesdal 1969, Mohanty, 1974, 1976 e 1977, Atwell, 1977, McIntyre e Welton, 1987 e Dummett, 1981 (pp. 56-73).

Face à massa de informações já disponível sobre os três aspectos de que aqui será questão a novidade do presente trabalho consiste, então, na forma como o nosso argumento aqui será desenvolvido e na natureza dos argumentos críticos e das sugestões programáticas que serão avançadas.

Se tivesse que caracterizar numa palavra a forma como aqui me esforcei por dispor o argumento que desenvolvo, designá-la-ia por: REFUTAÇÃO. Que eu tenha conhecimento não foi levada a cabo até ao momento nenhuma tentativa de interpretar criticamente a Fenomenologia das Ideen I, e por via desta, a Fenomenologia Transcendental enquanto projecto global, que assumisse claramente que esta doutrina é refutável e deve ser refutada. Tal é o peso do presente trabalho. A recusa crítica pontual de variadíssimos (diria: quase todos) aspectos fundamentais da doutrina fenomenológica foi já proposta - vimo-lo através das referências dadas acima - que são apesar de tudo apenas uma amostra dramaticamente lacunar desta situação. O presente trabalho visa a situação na sua globalidade; as Ideen I propõem globalmente uma Ciência da

Consciência Pura que deve ter o nome de Fenomenologia Pura ou Transcendental, e que essa Ciência tem um objecto próprio (as vivências) um método específico (eidético e descritivo) e a possibilidade de propor um conjunto de leis (eidéticas) que descrevem na sua máxima generalidade e legalidade aspectos relevantes da relação noético-noemática, sob a forma de uma teoria da correlação; ora, será aqui avançada e creio que vigorosamente defendida, a ideia segundo a qual todos estes aspectos que conjuntamente constituem a proposta filosófica fundamental das Ideen I podem e devem ser refutados. Refutação refere assim neste contexto um tipo de trabalho filosófico a fim daquele que Kant levou a cabo a propósito do Idealismo ou Husserl a propósito do Psicologismo.

Portanto, não se pretende com este trabalho desvalorizar no que quer que seja o pensamento filosófico de Husserl enquanto pensamento filosófico, enquanto Filosofia, pelo contrário, pretende-se levar efectivamente a sério esse pensamento, mas, simultaneamente, refutar o projecto nele inscrito de instaurar uma Ciência Fenomenológica da Consciência Pura e de desenvolver sistematicamente essa Ciência sob a forma de Teoria da Correlação Noético-Noemática. É o desideratūm de algumas filosofias, não de todas, o poderem constituir-se como Ciência; é esse aspecto da de Husserl que aqui se analisa e recusa.

A natureza dos argumentos críticos que serão avançados está naturalmente, sob a dependência da forma geral que o nosso trabalho adquiriu. A minha ideia é a seguinte: a Feno

menologia das Ideen I parte de certas evidências que são irrecusáveis mas triviais; interpreta-as depois erradamente e, com base nessas interpretações, constrói doutrinas que, quando desenvolvidas, são susceptíveis de gerar contradição ou, alternativamente, assentar em petições de princípio; como manobra final as evidências triviais, que em si nada tinham de errado mas também nada tinham de significativo para o esclarecimento da nossa relação ao objecto, são agora promovidas a leis eidéticas necessárias e apodíticas. Cada argumento crítico que é proposto neste trabalho representa a aplicação desta ideia geral a um aspecto particular da doutrina.

É historicamente conhecido que quando uma operação filosófica deste género é proposta se procura com ela invalidar uma posição, ou afastar um programa filosófico que se tem por inconsistente ou inviável. O interesse pelo projecto fenomenológico é, por isso, prima facie, crítico. Mas não é simplesmente destrutivo. É programático e construtivo. Uma vez determinadas as razões pelas quais um projecto de Filosofia Sistemática (o de Husserl, e mais geralmente, o da Filosofia Clássica da Consciência) deve ser abandonado, torna-se possível pensar outros projectos para os quais essas razões não vigorem. Sendo assim, outros programas podem então surgir e ser interpretados como um verdadeiro progresso no seio da disciplina que é a nossa. Na realidade esses programas existem já, segundo creio, e sob a rubrica de Filosofia da Linguagem. Indicar pontualmente em que é que alguns deles po

dem ser interpretados como um progresso face ao programa clássico, tal é a natureza das nossas sugestões programáticas. O modo como neste trabalho certos aspectos da Filosofia Contemporânea da Linguagem são postos em relação com certas falhas do projecto fenomenológico é, segundo creio, inédito e, se for considerado adequado, parece-me conter algumas virtualidades não desinteressantes.

§ 2. O 'optimismo', o 'pessimismo' e as duas 'imagens' da versão optimista da Filosofia

Apelo para a indulgência do leitor para com a combinação que neste parágrafo vou fazer de algumas ideias muito gerais com algumas referências relativamente vagas. O único objectivo da sua exposição aqui é tentar explicitar um pouco o contexto filosófico geral, a partir do qual o presente trabalho foi elaborado.

Creio que há hoje, quase diria por idiossincrasia dos filósofos, dois tipos de Filosofias que se exercem segundo dois programas filosóficos bem distintos. Como o rigor técnico não é o "forte" deste parágrafo, chamemos ao primeiro tipo optimista e ao segundo pessimista.

O optimismo do primeiro tipo, manifesta-se através de um conjunto de crenças robustas, das quais, venha o que vier, nenhum dos filósofos que as perfilham está disposto a abrir mão. São elas: que a Filosofia tem um objecto disciplinar próprio; que o núcleo duro desse objecto se identifica com problemas acerca do conhecimento humano; que, uma vez estabe-

lecidas as metodologias adequadas, esses problemas podem ser desenvolvidos e, eventualmente, soluções para eles podem ser, provisoriamente ou não, propostas. Dito de outra forma: que a filosofia é, à sua maneira, uma ciência e que, tal como em todas as ciências, existem coisas acerca das quais se pode em filosofia estar certo ou estar errado; e existe, por isso, a possibilidade de progredir no interior dessa disciplina. Ora, como as posições ou teses mais gerais condicionam em larga medida as mais particulares, o primeiro aspecto acerca do qual há que não errar, é no estabelecimento de uma posição filosófica geral acerca do próprio objecto filosófico e do método de abordagem deste. E isto porque se esse estabelecimento for errado então, embora ele possa parecer na sua máxima generalidade correcto, ele acabará por engendrar teorias particulares falsas ou contraditórias, i.e., falsos problemas e falsas soluções.

O pessimismo do segundo tipo manifesta-se através de um conjunto de crenças, não menos vigorosas, segundo as quais: o 'objecto' da filosofia se identifica, no essencial, com a História da Filosofia, e isto porque ou essa história é, ela própria, portadora de uma Verdade acerca do sentido da História em geral ou da natureza da Filosofia em particular, ou, mais simplesmente, porque nada mais há hoje a dizer - em particular nada mais há hoje a dizer que não possa ser mais bem dito pelas ciências particualres - acerca desse, ou desses, putativo(s) objecto(s) próprio(s) que a filosofia foi reivindicando para si- Em suma, se queremos saber algo

acerca da constituição do ente enquanto natureza, explicações ser-nos-ão prestadas no Departamento de Física; se o nosso interesse for acerca da consciência deveremos recorrer ao Departamento de Psicologia; se o interesse for acerca do ser-vivo vide Departamento de Biologia,. etc., etc.. No essencial o filósofo fica, se é que ainda fica realmente com alguma coisa, com a ideia, vaga, de Sentido; e a melhor forma de a tornar menos vaga, é através de uma interpretação do modo como este se 'historializou'. Na realidade, a interpretação do Sentido segundo o seu modo de historialização parece ser a vocação residual dos filósofos para os quais a Filosofia Sistemática se tornou um projecto impossível. Naturalmente que, esse Sentido ocorre já no contexto histórico no âmbito do qual o proprio intérprete realiza a sua interpretação, ele não pode ser tomado como um objecto a conhecer mas deve ser assumido como algo a explicitar no âmbito do círculo hermenêutico em que essa explicitação sempre ocorre. (Associo naturalmetne esta atitude ao tipo de pensamento instaurado por Heidegger).

Não é objectivo do presente trabalho confrontar estes dois tipos de programas filosóficos, nem especular acerca dos estados de espírito que lhes estão subjacentes. Direi apenas que a minha simpatia está, toda, na versão optimista da nossa disciplina - uma vez que se distinga esta da ideia que rejeito de philosophia perennis, e creio que essa distinção é possível - e que é naturalmente já a partir desta opção que todas as questões serão aqui elaboradas.

O mínimo que se pode então exigir a quem, como o autor do presente trabalho, se furta à discussão que ele próprio acaba de convocar entre optimismo e pessimismo, é que forneça algumas razões pelas quais a opção pelo optimismo possa ser plausível. E este mínimo é tarefa agradável de realizar.

Coloquemo-nos não do ponto de vista das evidências intrínsecas a cada uma das posições, i.e., das intuições filosóficas, a que elas procuram dar corpo e expressão, mas do ponto de vista das evidências, digamos, extra-filosóficas a partir das quais as primeiras podem ganhar muito da sua plausibilidade. A favor da posição pessimista é possível avançar a evidência segundo a qual até ao momento a Filosofia não se constituiu como uma ciência, pelo menos não ao mesmo título a que, e.g., a Física e a Matemática o são. (Não creio que este aspecto seja em absoluto verdade, mas de momento é útil considerar que podia ser assim). Que esta evidência é importante para tornar plausível (pelo menos do exterior) a posição pessimista, é óbvio: se a filosofia fosse já uma ciência com um objecto e método próprio, então o melhor que a versão pessimista podia propor era criar uma outra forma de reflexão sobre um outro assunto e não ser o termo consequente de uma sucessão de fracassos.

A favor da posição optimista é possível avançar a evidência segundo a qual a nossa relação cognitiva com o que nos rodeia é, massivamente, um êxito cujos representantes iminentes são, precisamente, as ciências, e.g., a Física e a

Matemática.

Postas as coisas desta forma, o único ponto acerca do qual o ónus da prova está, pesadamente, do lado da atitude optimista é o seguinte: como propor um modo de representação dessa relação cognitiva - relação que, repito-o, é um êxito massivo - segundo o qual esta relação possa, ela própria, ser considerada como um objecto de estudo. Digamos que, deste ponto de vista, o objecto da Filosofia Sistemática se identificaria com a constituição de uma classe de fenómenos, os fenómenos cognitivos; constituição que seria realizada, em primeiro lugar, pela determinação de um modo adequado de representar a relação cognitiva. Neste sentido poder-se-ia falar de uma 'classe de fenómenos cognitivos' no mesmo sentido em que falamos, e.g., de 'fenómenos electromagnéticos', 'fenómenos gravitacionais', 'fenómenos químicos', etc.. Ou, pelo menos, num sentido relativamente afim ao sentido em que falamos destes últimos.

Existe ainda um elemento especioso desta questão; elemento que é susceptível de gerar as maiores dificuldades e que é o seguinte: ao propôr um modo de representação especificamente filosófica da relação cognitiva e dos fenómenos cognitivos, não se pode, eo ipso, propor um modo de representação dessa relação e desses fenómenos que seja identificável ou, pelo menos, que possa ser facilmente fagocitado, pelas ciências particulares actualmente existentes, por exemplo, pela psicologia, pelas chamadas ciências de cognição, etc..

Ora, é a propósito da questão de qual seja o modo de representação especificamente filosófico e intrinsecamente adequado ao fenômeno cognitivo e à relação cognitiva, que vemos surgir, irreduzíveis, duas 'imagens' da Filosofia. (Ambas ocorrem já, portanto, no âmbito do que aqui designei por versão optimista do trabalho filosófico ou da filosofia).

Para determinar as duas 'imagens' da Filosofia a que tenho vindo a fazer referência, é útil propor, embora de forma breve, uma distinção entre descrição do fenómeno cognitivo e interpretação, ou interpretações, desse mesmo fenómeno. Uma descrição desta classe de fenómenos visa responder à questão: quais são as características que tipicamente estão presentes quando há, em geral, conhecimento e cuja presença nos permite portanto, reconhecer certo fenómeno como cognitivo, e não, e.g., como ético, estético, ou outro? Para responder a esta questão, podem escolher-se as seguintes três características que, embora enunciadas de modo vago e liminar, parecem ser típicas dos fenómenos cognitivos, i.e., estarem presentes sempre que estes ocorrem; (i) constatação ou observação; (ii) antecipação ou previsão; (iii) herança cognitiva.

(i) A primeira característica corresponde à existência ou presença de uma 'instância', que varia em elaboração e natureza, de constatação ou observação. Por ela, a relação de cognição deixa-se determinar como, e.g., "ver x", "cheirar x", "constatar que x", ou "observar que x" e também, de forma mais complicada, por, e.g., "observar reflexivamente que y", "apreender z" ou "compreender w". Nos primeiros casos, estamos

a braços, regra geral, com uma relação cognitiva em que o objecto, representado nos exemplos dados por x, é de algum modo um 'objecto físico' ou uma qualidade deste. Nos segundos casos, estamos a braços, tipicamente, com uma relação cognitiva em que o objecto, representado nos exemplos dados por y, z e w, é, respectivamente, um 'estado mental' do sujeito (y), ou um 'objecto geral', (z), e.g., um número, um triângulo, etc., ou ainda uma expressão linguística, (w). Naturalmente que todos os casos têm em comum o facto de algo ser reconhecido, constatado ou observado. Mas, de igual forma, cada caso supõe diferentes níveis de elaboração e se presta a interpretações diferentes. Se usarmos o termo 'intuitivo' num sentido suficientemente vago e geral, podemos então dizer que a este nível a relação cognitiva se determina como uma relação na qual o conhecimento é de tipo intuitivo.

(ii) Uma segunda característica dos fenómenos cognitivos parece ser a presença ou a existência de uma 'instância', que varia também em elaboração e natureza, de antecipação ou previsão. A título de ilustração poder-se-á dar exemplos de funcionamento desta 'instância' a três níveis: instintivo (e.g. - 'o rato foge do gato antecipando instintivamente o que lhe poderá vir a acontecer'); do senso-comu (e.g., se se disser a alguém que "se fizer sol então Pedro vai à praia" e que "faz sol" então esse alguém antecipa que "Pedro vai à praia"; este nível de antecipação é, então, já iminentemente linguístico); científico (é sabido que a ciência pode ser com plausibilidade representada como um conjunto de algo-

ritmos que antecipam algo, sendo conhecidas as condições iniciais; e que têm, portanto, a forma $\Gamma \text{ se } \phi \text{ então } \Psi$). Será também conveniente referir que existe bastante maleabilidade nas fronteiras destes três tipos de casos dados para ilustração (a promiscuidade de fronteiras entre senso comum e ciência é, creio, óbvia se repararmos na forma lógica, modus ponens, comum do tipo de antecipação feita a esses dois níveis). Mas, seja como for, se confrontarmos cada um destes tipos de casos com o par 'conservacionismo/revisibilidade' torna-se claro que, face a este par, a antecipação intuitiva é "um conservador (quase) incorrigível" e que, no outro extremo, a ciência é "um conjunto de enunciados (quase sempre) revisíveis" — basta neste último caso uma forma mais simples de antecipação e, regra geral, o antigo algoritmo é abandonado. Em todo o caso, a este nível a relação cognitiva determina-se como uma relação de antecedente a consequente, digamos, como um 'conhecimento por inferência' se usarmos esta expressão em termos suficientemente vagos e gerais.

(iii) A terceira característica dos fenómenos cognitivos que parece interessante destacar, prende-se com a situação filogenética e ontogenética do sujeito que conhece. No que respeita aos homens, por exemplo, é possível distinguir um conjunto de habilidades ou disposições que foram transmitidas por via genética. Duas das mais importantes parecem ser a disposição para a percepção de semelhanças num espaço qualitativo, e a capacidade de aprender uma linguagem; e ainda a habilidade para solucionar problemas.

Penso que esta brevíssima descrição do fenómeno cognitivo será aceite sem grande dificuldade. Ela é, de facto, brevíssima. Ela é, também o creio, praticamente indiscutível na vagueza que é a sua. É essa a glória efémera que acompanha toda a descrição: ser breve, verdadeira, trivial. Na realidade, para se compreender até que ponto a descrição é indiscutível basta imaginar o que seria negar (i), (ii) ou (iii); ou os três aspectos conjuntamente. Creio que se o fizermos já não saberíamos sequer reconhecer que o fenómeno que pretendíamos descrever era o fenómeno cognitivo. O que seria afirmar que num fenómeno cognitivo nada é constatado ou observado, nada é previsto ou antecipado, e nada é herdado ou inato naquele que conhece? Ora, na realidade, a descrição não diz mais que isto: algo é constatado ou observado, algo é rpevisto ou antecipado, algo é herdado ou inato naquele que conhece. Não diz o quê nem como. É esse o seu estigma.

Mas, a situação a este nível meramente descritivo é, por isto mesmo de uma pobreza teórica confrangedora. E, sendo assim, é necessário fazer uma distinção entre uma descrição do fenómeno cognitivo, que como vimos é vaga, supõe um elevado grau de generalidade e tem por isso um elevado grau de plausibilidade (é trivialmente verdadeira), servindo apenas para caracterizar o fenómeno que se pretende estudar; e uma interpretação do fenómeno cognitivo (ou interpretações diversas e eventualmente rivais deste) que por procurar fornecer acerca deste fenómeno um maior número de informações, em particular acerca do seu quê (elementos e estruturas) e

do seu como (processos e leis), se torna não trivial e requer, por isso, uma argumentação (que pode ser de tipos diversos) que a escore.

Admitamos agora, em termos muito gerais, que existem duas interpretações filosóficas fundamentais, que se desdobram depois em várias filosofias particulares, e que cada uma destas duas interpretações propõe uma 'imagem' diferente da Filosofia. Admitamos ainda que cada imagem se deixa descrever segundo três aspectos: o objecto, o método e os objectivos que são por ela prescritos para ciência filosófica.

A primeira imagem chamarei Filosofia Clássica da Consciência, à segunda Filosofia Contemporânea da Linguagem.

A primeira interpreta a relação cognitiva como uma relação cujos termos de referência são o sujeito e o objecto (o que é praticamente uma simples descrição) e cujas entidades responsáveis pelo comércio que se estabelece entre esses termos são 'representações mentais', o que é uma interpretação pesada de consequências. Estas entidades, as 'representações mentais', podem adquirir diversas designações conforme a filosofia particular em que sejam determinadas, e.g., ideias (Descartes), impressões e ideias (Hume), representações intuitivas e conceptuais (Kant), vivências, com um polo noético e outro noemático (Husserl). Seja como for que se concebam as diferenças entre estes vários filósofos (ou outros que partilhem a mesma 'imagem') eles têm isto pelo menos em comum: as suas afinidades e divergências, quaisquer que elas sejam, só são patentes em torno da ideia de 'representações

mentais' como constituindo o objecto de estudo da Filosofia. Neste contexto uma explicação do fenómeno cognitivo consiste, tipicamente, na determinação do modo pelo qual essas entidades contribuem, conjugando-se, para que o conhecimento ocorra.

Quanto ao método a seguir no interior desta imagem, ele traduz-se, prima facie, num protocolo implícito ou explicitado para que a 'visão reflexiva' e 'análise' dessas entidades que são as 'representações mentais' se torne possível. Se as tem por objecto, a Filosofia deve poder 'vê-las' e 'descrevê-las'. E assim várias formas de 'introspecção' a que se chamará 'reflexão filosófica' são abertamente propostas ou tacitamente praticadas.

Quanto aos objectivos eles orbitam em torno da questão é "possível dar do fenómeno do conhecimento uma fundamentação última?" As respostas são, como se sabe de dois tipos: aquelas que revelam optimismo acerca desse fundamentum absolutum et inconcussum e aquelas que acerca dele revelam cepticismo.

A Filosofia Contemporânea da Linguagem (e.g., Carnap, Quine, Putnam), considerou que havia algo de substancialmente errado na 'imagem' clássica do conhecimento e não se poupou, ela própria, a propôr uma outra. Segundo esta, a relação cognitiva cujos termos de referência são, na mesma, um sujeito e um objecto, deve ser interpretada, no que diz respeito ao trabalho que cabe especificamente ao filósofo (e não, e.g., ao neurofisiólogo ou ao psicólogo), como linguís-

tica. O conhecimento é de modo essencial algo de inerente a uma certa classe de frases, aquelas que têm a propriedade de serem verdadeiras.

O conhecimento é, então, pensado como um juízo verdadeiro, o qual é por sua vez pensado no contexto do sistema linguístico em que ocorre e das propriedades que este possui, e da sua relação com a experiência. Procura-se assim determinar, por um lado, quais as propriedades lógicas e epistemológicas que um sistema linguístico goza, ou deve ter, para poder servir de instrumento do conhecimento humano (é o que, por exemplo, Quine chama descrever uma linguagem dotada de notação canônica ou arregimentada: cf. Quine 1960 cap. V); e procura-se também especular, por outro lado, acerca do comportamento linguístico dos utentes de uma linguagem: questões como a aprendizagem da linguagem (e, em particular, da linguagem dotada de sistema de referência canônica), a da tradução ou da interpretação de uma linguagem noutra, passam então a ocupar o primeiro plano do trabalho filosófico. A ideia base é a de que conseguindo-se uma explicação que não seja ultra-simplificada do que seja um sistema linguístico e de quais sejam os principais comportamentos linguísticos cognitivos dos seus utentes, se conseguiu por essa via iluminar de forma especificamente filosófica e particularmente relevante o fenómeno cognitivo. O resto, e.g., filosofia da sensação, psicologia dos principais processos mentais (percepção, memória, imaginação), etc., incumbe naturalmente às ciências particulares.

O método que esta imagem avança é, no essencial, o da conjugação da análise lógica com a especulação filosófica. A primeira pode ser sistematicamente elaborada e, nalguns casos, dispõe de processos algorítmicos de teste; a segunda deve acomodar-se com toda a evidência empírica e científica disponível (em particular, não a pode contradizer) e, deve ser não-contraditória (i.e., pelo menos possível) quando desenvolvida até às suas consequências, e pode inovar dentro do campo que lhe é próprio propondo thought-experiments que, tal como as 'velhas' experiências — de — pensamento da Filosofia Clássica (e.g., o génio maligno de Descartes, o 'traçar da linha' de Kant, a Weltvernichtung de Husserl), alargam de forma artificial mas legítima o campo da especulação.

Quanto aos objectivos, o principal já foi dito: interpretação lógica dos sistemas linguísticos e explicação dos comportamentos linguísticos de alcance cognitivo dos seus utentes. A ideia de fundamentação última foi abandonada e com ela a de philosophia perennis, mas nenhuma forma de cepticismo veio por isso ocupar o seu lugar. Reconhece-se à filosofia o carácter de uma disciplina científica. Como tal, sujeita à revisão e à refutação. Reivindica-se para esta disciplina um lugar no inquérito científico: o de ser a sua 'ala mais especulativa', digamos, a mais especificamente humana porque tem como objecto precisamente a linguagem.

É minha convicção que a 'imagem' clássica da Filosofia, enquanto programa filosófico de investigação sistemática,

ca, se esgotou. É minha convicção também que a 'imagem' proposta pela Filosofia da Linguagem representa a única oportunidade hoje disponível para edificar uma Filosofia Sistemática. É possível dar desde já algumas razões em prol destas duas convicções que acabei de avançar.

A primeira 'imagem' assenta pesadamente numa indefinição de fronteiras face à Psicologia, quero com isto dizer que: (i) o domínio que circunscreve o objecto de ambas, filosofia e psicologia, parece em muitos aspectos comum: sensação, percepção, intuição, (faculdade de) imaginação, ligação (ou síntese) de representações (mentais), são termos sem os quais a explicação filosófica clássica da relação ao objecto não se compreende, em particular, são os termos de referência última dessa explicação, i.e., dar uma explicação da nossa relação ao objecto é, no fundo, exhibir um sistema de relações entre alguns desses termos ou todos eles; (ii) o Método próprio da investigação filosófica, designemo-lo de modo geral por Selbstbeobachtung, parece claramente próximo, senão indistinguível, da reflexão introspectiva através da qual uma das formas mais arcaicas de psicologia se procurou também edificar; (iii) o próprio léxico filosófico no que diz respeito aos substantivos usados (e.g. "sensação", "percepção", "imagem", etc.), parece ser o mesmo que o léxico psicológico comum, a suposta diferença ocorre ao nível da adjectivação onde, tipicamente se opõe 'transcendental' a 'psicológico' ou 'empírico' (e.g. 'consciência transcendental'/'consciência psicológica' ou 'empírica'). A razão

pela qual esta desagradável situação parece tolerável e desejável até aos olhos dos filósofos que partilham esta imagem encontra-se, creio eu, na ideia de purificação filosófica dos dados psicológicos usados. Esta ideia, creio, é inaceitável. Uma explicação do conhecimento em termos de 'representações mentais' está destinada a ser um caso de obscurum per obscuris.

Pelo contrário, a segunda 'imagem' assenta pesadamente não na psicologia mas na lógica. O seu objecto é não a 'selva' das 'representações mentais' mas a linguagem. Assim sendo, a reflexão filosófica torna-se robustamente extrovertida. A análise das representações mentais só é acessível por via solipsista e por reflexão introspectiva. A análise lógica da linguagem e dos comportamentos linguísticos é pública e pode ser exibida como tal. Não conheço melhor ponto de partida. É, para mais, sabido que a lógica atinge hoje um estatuto claro de uma ciência, e, em particular, de uma ciência filosófica. Com efeito, seria impor à nossa disciplina uma punição exagerada considerar que, se se tornou ciência, a lógica deixou de ser Filosofia. Tal punição não é requerida nem desejável. Sendo assim, o projecto de explicação filosófica pode desenvolver-se de forma sistemática tendo como 'núcleo duro' a lógica e como área de especulação a já acima referida. Negar tal projecto parece então equivaler, em última instância, a negar a própria lógica como disciplina ou a negar a importância desta para o esclarecimento do modo humano de conhecer. Em ambos os casos tais negações afi-

guram-se-me equivaler ou a uma ignava ratio ou, mais prosaicamente, a uma irresponsabilidade.

Qualquer que seja o destino daquilo a que chamei versão pessimista da filosofia, ele parece-me ser assim subtancialmente independente do destino que creio antever para o da versão optimista: deixar de ser uma filosofia do conhecimento baseada na análise de entidades a que chamamos 'representações mentais' e tornar-se filosofia da linguagem; abandonar o objectivo de fundamentação última e tornar-se a 'ala especulativa' do inquérito científico. Como, assim expostos, os destinos e os interesses das duas atitudes, pessimista e optimista, não se cruzam nem chocam, parece-me lícito que se deseje à partida boa sorte a ambas...

Naturalmente que o que aqui foi dito de forma vaga e esquemática sobre as duas 'imagens' da atitude optimista só ganhará todo o seu sentido, espero, ao longo deste trabalho. Aí será possível mostrar porque razões o que creio ser a versão apesar de tudo mais consistente e sistemática da 'imagem' clássica — isto é, a versão que dela dá Husserl — mesmo assim se presta à refutação; e será também possível sugerir como em momentos precisos da elaboração da doutrina fenomenológica uma viragem linguística, que Husserl rejeita, parece que poderia ter constituído uma via de solução das dificuldades.

§ 3. Metodologia seguida

Do ponto de vista formal seguiram-se neste trabalho dois tipos de metodologias: uma para servir a refutação da doutrina Fenomenológica; outra para servir a ilustração dos aspectos de Filosofia da Linguagem tidos por relevantes para as questões em discussão.

A metodologia com vista à refutação é, naturalmente, fortemente apoiada na referência directa ao texto das Ideen I. A habilidade principal, se lhe quisermos assim chamar, consiste em dispor a doutrina de Husserl de modo a que se destaquem com clareza, em primeiro lugar, o que considero ser o argumento crucial sem o qual esta não se pode conceber como uma ciência eidética da região consciência pura e, seguidamente, o que considero ser a teoria fenomenológica sem a qual não é visível em que é que essa ciência podia consistir, essa teoria foi aqui identificada com a 'teoria' da correlação noético-noemático. Digamos que o argumento crucial versa sobre o próprio processo de instauração da Fenomenologia como Ciência nas Ideen I — ele corresponde aproximadamente ao estudo da Secção II das Ideen I: Die Phänomenologische Fundamentalbetrachtung — e que o estudo da 'teoria' da correlação versa sobre a teoria científica que, aos olhos de Husserl, a Fenomenologia deveria elaborar de forma progressiva e sistemática a título de exploração do campo fenomenológico (o campo das vivências puras).

Antes ainda de se destacarem no corpo deste trabalho estes dois aspectos nucleares da doutrina a que acabei de fa

zer referência, serão tratados dois problemas particulares e solidários entre si: o problema da 'intuição eidética' e o problema da distinção entre 'factos' e 'essências' e da distinção subsequente entre 'ciências de factos' e 'ciências de essências'. A este propósito não haverá da nossa parte qualquer tentativa de refutação. Limitar-nos-emos, no que diz respeito ao esforço crítico aí levado a cabo, a delimitar o que nos parecem ser as insuficiências de tratamento, algumas graves de consequências, por parte de Husserl face a estas duas questões. Mas apontar insuficiências não é exibir contradições ou petições de princípio e, é sabido, sem estas ou algo de logicamente muito semelhante não há refutação.

Tipicamente, o nosso procedimento de refutação ocorre na seguinte forma: expõe-se a doutrina ou o aspecto da doutrina em questão; sendo o caso, analisa-se o Gedonkenexperiment que aí é avançado por Husserl; mostra-se, ou pelo menos eu creio que se mostra, como a doutrina ou aspecto da doutrina em questão é inaceitável por uma de quatro razões: porque está fundada num mal entendido, porque gera contradição, porque é um petitio principii, porque se baseia numa multiplicação desnecessária de entidades⁽¹⁾; destaca-se, por fim, a evidência a partir da qual o aspecto da doutrina foi derivado a título de interpretação (interpretação acerca da qual se mostrou precisamente o seu carácter inaceitável) e argumenta-se

(1) Considera-se neste trabalho que qualquer um destes quatro casos é suficiente só por si para invalidar o alcance de uma teoria.

a favor da trivialidade dessa evidência quando 'despida' da interpretação fenomenológica a que estava associada. A conclusão parece assim óbvia: a ciência fenomenológica ou é trivialmente verdadeira ou é inaceitável. Atenção especial é dada às manobras através das quais, em cada caso, Husserl pretende reivindicar 'profundidade' para a sua doutrina ou aspecto da doutrina.

Este procedimento de refutação assim estabelecido exige, como é óbvio, uma quantidade elevada de exposição e de interpretação do texto das Ideen I. Cerca de quinze anos de prática destas duas actividades filosóficas encorajaram-se a fazê-lo. Creio também que os textos de Filosofia e, sobretudo, os textos instauradores e, porque não dizê-lo, verdadeiramente geniais como são alguns de Husserl — e como seguramente são as Ideen I — não podem ser reduzidos a uma simples análise da sua consistência lógica. Os filósofos visaram através destes textos situações, digamos, extra-textuais, que supostamente devíamos ser capazes de 'ver' através deles. Mas, a análise lógica, não sendo suficiente, ajuda. Se o argumento está mal construído então a situação extra-textual a que ele se refere está imperfeitamente caracterizada por esse argumento; se ele está logicamente condenado então é provável que a situação tal como ele a refere não exista de todo. Infelizmente, creio ser este último caso o que se aplica às mais interessantes doutrinas fenomenológicas expostas nas Ideen I. (Uso aqui obviamente, a expressão 'análise lógica' para referir o procedimento interpretativo e crítico a

que acabei de fazer referência e não no sentido estrito que em certas filosofias essa expressão tem. Eventuais afinidades entre ambos os sentidos serão, creio eu, patentes ao longo do trabalho).

O procedimento ilustrativo é, a par com o recurso à erudição fenomenológica, claramente subsidiário do anterior. O critério da sua ocorrência é a sua pertinência para a discussão crítica que o anterior representa. Por esta razão, tanto a ilustração de alternativas disponíveis em Filosofia da Linguagem para a doutrina de Husserl, como a passagem pelo comentário ocorrem apenas quando tal me pareceu justificado do ponto de vista da exposição crítica da doutrina. A ideia geral é a seguinte: quando um problema parece interessante mas impossível de resolver no quadro fenomenológico e que creio existir possibilidade de o resolver, ou pelo menos de o tratar, num outro quadro extra-fenomenológico, nomeadamente relevante da filosofia da linguagem, ilustra-se o modo como esse problema pode ser solucionado ou simplesmente abordado nesse outro quadro. No que diz respeito ao comentário é oportuno referir que, pela razão já indicada, não serão aqui discutidas todas as interpretações da filosofia de Husserl e, em particular, das Ideen I, nem mesmo todas as de que tenho conhecimento. Creio, no entanto, que todas as aqui discutidas são fundamentais.

Uma vez a metodologia assim estabelecida, torna-se mais fácil determinar melhor o objecto do nosso trabalho. O objectivo que se pretende realizar é, fundamentalmente, mos-

trar como a doutrina das Ideen I exposta em 1913⁽²⁾ é, no essencial, inaceitável. Sendo assim, o nosso trabalho identifica-se com uma análise crítica dessa obra. É minha convicção que algumas das razões aqui avançadas em prol da ideia segundo a qual a doutrina fenomenológica das Ideen I é inaceitável são imediatamente extensíveis ao projecto fenomenológico de Husserl globalmente considerado. E é também minha convicção que algumas dessas razões são ainda extensivas à Filosofia Clássica da Consciência enquanto Filosofia do Conhecimento. Sendo assim, creio que se conseguir convencer o leitor de que a minha interpretação crítica das Ideen I é correcta, consegui ao mesmo tempo avançar argumentos que têm um interesse filosófico mais geral. Se, julgo, o primeiro objectivo — análise crítica das Ideen I — seria só por si suficiente para justificar o presente trabalho, a possibilidade de uma extensão do alcance dos argumentos aqui usados conferir-lhe-á eventualmente uma dimensão suplementar.

Vem também a propósito referir aqui que ao longo deste trabalho se fará uso de outros textos de Husserl. Esse uso ocorre exclusivamente sob a reserva seguinte: as outras obras mencionadas não serão estudadas por si mas apenas em função do que julguei permitirem esclarecer a doutrina das Ideen I.

(2) As modificações dos anos posteriores, nomeadamente de 1923, não constituem objecto de estudo autónomo neste trabalho. Para esta visão histórica em questão, consultar-se-á Schuhmann, 1973.

§ 4. O 'lógico' e o 'fenomenológico' (sua posição na
Dissertação)

Esta Dissertação está dividida em duas Partes de alcance e interesse desigual. Na Parte I: Intuição, Eidética, Essências e Ontologias analisa-se sobretudo a doutrina fenomenológica exposta na Secção I das Ideen I.

Esta Primeira Secção das Ideen I compreende, como se sabe, dois capítulos. O Erstes Kapitel - Tatsache und Wesen, compreende os §§ 1-17. Nestes, uma análise de natureza lógica, taxionómica e ontológica, é levada a cabo com os objectivos de: 1) propor uma definição formal de objecto e de tipos de objectos (cf. sobretudo a distinção entre objectos 'concretos', 'abstractos' e 'indivíduos', Ideen I §§ 14 e 15) - componente predominantemente lógica da análise; 2) propor uma tipologia e uma hierarquia das essências (cf. sobretudo Ideen I §§ 9, 10, 12, 16) - componente predominantemente taxionómica da análise; 3) afirmar a 'existência' das essências e explicitar a natureza da sua relação com os factos (cf. Ideen I sobretudo §§ 1-5 e 7-8) - componente predominantemente ontológica da análise. Digo 'predominantemente' lógica, taxionómica, ou ontológica, tendo em conta mais os 'pontos de partida' ou os 'resultados' das análises do que a natureza das mesmas. Pois, na realidade, "todas as considerações permaneceram a um nível puramente lógico, sem se referirem a nenhuma esfera 'material' (...) esta generalidade (das considerações) permaneceu puramente lógica, de acordo com o sentido das definições que vimos a edificar uma so-

bre a outra" (Ideen I § 17, p. 32). Mas particularmente, é afirmado também no fim deste capítulo I das Ideen I a necessidade "de recorrer, bem entendido, à Fenomenologia - mas dela até agora, nós não sabemos nada" (id. p. 32).

No entanto, estas reflexões lógicas não são consideradas por Husserl um simples 'apêndice' do trabalho instaurador que é o das Ideen I. Pois, "visto que a Fenomenologia deve também ser estabelecida como uma ciência da essência, uma ciência a priori (...) será útil fazer preceder todos os esforços consagrados à própria Fenomenologia de uma série de descrições fundamentais sobre as essências e a ciência das essências; defender-se-á aí contra o naturalismo as prerrogativas originais do conhecimento das essências" (p. 5).

Como determinar então a relação entre o 'ponto de vista lógico' e o 'ponto de vista fenomenológico' propriamente dito?

Este problema é complexo. Ele pode ser pensado com diferentes amplitudes. Pode, por exemplo, ser pensado como o problema da relação entre a Secção I e as restantes Secções 2, 3 e 4 das Ideen I, e ser formulado como uma questão acerca da consistência e da unidade argumentativa desta obra. Pode, retrospectivamente, ser pensado como o problema da relação das L.U. às Ideen I (cf. Ricoeur, P. 1950 p. XIV - XV, XXXIII - XXXIV e especialmente, XXXVII - XXXVIII). Pode até, também retrospectivamente, ser pensado como tendo a sua origem já nas L.U. sob a forma de saber qual a relação a estabelecer, nas L.U. entre os Prolegomena, as 2ª, 3ª e 4ª

Untersuchungen de orientação mais 'objectiva' (i.e., lógica) e as 1ª, 5ª e 6ª Untersuchungen de orientação 'subjectiva' (i.e., psicológica e intencional) nas quais a fenomenologia é definida como 'psicologia descritiva' (1901), ou 'psicologia eidética descritiva' (reedição de 1913). (cf. também Entwurf, p. 114-5, onde Husserl aceita a observação de Natorp que menciona essa 'tensão' existente nas L.U.).

Este problema, nas várias formas em que acabei de o representar, constituiu-se como uma verdadeira crux interpretum dos vários estudiosos da fenomenologia de Husserl. Fink, 1930, Landgrebe, 1939 (in Landgrebe, 1963), Ricoeur, 1950 e De Boer 1978, entre muitos outros, tentaram analisá-lo e resolvê-lo. A análise difere no detalhe, mas assemelha-se na própria formulação do problema e na respectiva 'solução'. Escolhe-se pela sua simplicidade a formulação de Ricoeur que, tal como as outras, representa esta 'fórmula standard': "se a fenomenologia deve ser 'sem pressuposto' em que sentido pressupõe ela uma armadura (une armature) lógica? É impossível responder numa primeira abordagem a esta questão: pois será precisamente a lei desse movimento espiritual, que vamos tentar surpreender nas Ideen I, o apoiar-se primeiro sobre a lógica (...) e depois por um movimento de enrolamento (un mouvement de vrille) mudar de plano (...) e, finalmente, aparecer como primeira e sem pressuposto; é somente no terminus desse movimento de aprofundamento que a fenomenologia estará em estado de fundar as ciências que primeiro a tinham atraído (amorcée) (...) fundando de forma geral a própria lô

gica, como será o caso em Formale und Transzendente Logik" (1950 pp. XIV-XV, primeiros sublinhados meus, os restantes de Ricoeur).

Metáforas à parte, a argumentação que representa esta 'interpretação standard', parece ser a seguinte:

- (i) as reflexões de Husserl sobre a lógica, pelo menos até 1913, têm um carácter pré-fenomenológico. É neste contexto lógico que ocorre pela primeira vez e se compreende a teoria husserliana das essências e da intuição das essências; o que equivale a afirmar que o 'ponto de vista' lógico se identifica nesta fase com o 'ponto de vista' eidético e, ainda, com a teoria das ontologias (formal e regionais);
- (ii) neste estágio pré-fenomenológico de reflexão a posição de Husserl sobre a lógica representa-se como uma forma de platonismo. "Fundação platónica da lógica" é a expressão que adequadamente Husserl usa para caracterizar, na FTL (pp.1 e 8 e nota), a posição das L.U.. Este platonismo é então extensivo às essências e determina-se como uma forma de realismo: as essências não sendo componentes reais da 'realidade psíquica' (fenomenologicamente purificada) e sendo também transcendentes ao facto empírico, são, contudo, acessíveis por via da intuição eidética. O problema é, portanto, o de saber como pode a intuição intelectual ou eidética (que tem a sua origem na consciência) adequar-se a uma 'realidade', as essências, que lhe é transcendente;
- (iii) o 'ponto de vista' (standpunkt) especificamente fenomenológico determina-se em consonância com a

phänomenologische Fundamentalbetrachtung e só é adquirido post-redução-fenomenológica-transcendental sob a forma daquilo, que por vezes, se designa por "resíduo fenomenológico" (phänomenologische Residuum) ou alternativamente, por "campo fenomenológico" (phänomenologische Feld);

- (iv) só uma exploração sistemática de um aspecto deste 'campo', o aspecto que as Ideen chamam o 'estrato lógico da expressão' feita em consonância com uma teoria fenomenológica da constituição, desenvolve uma fenomenologia da ontologia formal (lógica) que poderá fundar, a título de lógica transcendental, a lógica pura;
- (v) Husserl criou as bases fenomenológicas que são condições dessa lógica transcendental nas Ideen I, mais especificamente, com a teoria da correlação noético-noemática perspectivada sob a forma de constituição transcendental; formulou a problemática respeitante à lógica transcendental no § 148 das Ideen I e tratou, com êxito, de forma sistemática esta problemática, em 1929, na obra Formale und Transzendente Logik;
- (vi) as afirmações de Husserl sobre as essências, nomeadamente sobre o estatuto do eidético, das leis eidéticas, da intuição eidética e da relação essência/facto, de 1900 a 1913, são no entanto válidas, salva congruitate, para as obras posteriores a 1913 e, também, para as Secções 2, 3 e 4 das Ideen I. Dito de outra forma, as investigações eidéticas mas pré-transcendentais podem ser aproveitadas depois de realizada a redução transcendental (ou epoché fenomenológica) e, portanto, depois de instaurada a Fenomenologia em sentido próprio.

Estou naturalmente de acordo com as proposições (i)-(ii). Contudo, julgo que a ideia representada em (iv) é inaceitável por razões que se prendem com a interpretação que, no cap. 4, desta Dissertação, irei propor da "Consideração Fenomenológica Fundamental" e que neste contexto se resumem no seguinte: ao contrário daquilo a que tenho vindo a chamar a 'interpretação standard', não creio que seja legítimo afirmar-se que a "Consideração" 'descubra' ou 'crie' um campo, um domínio próprio à Fenomenologia, o transcendental. Se assim for, então não haverá nenhuma teoria transcendental acerca de 'T' (onde 'T' seria substituível por 'lógica', 'essências', 'significação', 'percepção', etc.), que seja pertinente elaborar. Por essa razão os projectos de uma 'lógica transcendental' (cf. FTL caps. 5, 6 e 7) ou de uma 'crítica transcendental da intuição eidética' ou da 'evidência' (cf. C.M. § 13) são, por princípio, utopias ou, se se preferir, paráfrases auto-intituladas transcendentais de descrições psicológicas, e devem por isso ser abandonadas.

Dado o que acabo de afirmar creio, naturalmente, que a ideia representada em (v) é inaceitável. A ideia mestra desta crítica é a mesma que acaba de ser exposta. Uma aplicação detalhada desta ideia à teoria da correlação noético-noemática ocorre na Parte 2, § 22, deste trabalho.

Posso, no entanto, a propósito de (vi), reconciliar-me de novo com a interpretação standard. Pelas seguintes razões: a "Consideração Fenomenológica Fundamental" tem, como é sabido, como um dos seus aspectos a 'teoria da redução fe

nomenológica' ou 'transcendental', é na sequência desta 'consideração' e da 'redução' que nela é levada a cabo que a Fenomenologia Transcendental surge como Primeira (digamos, como 'ciência primeira' ou 'filosofia primeira') e, portanto, absolutamente independente das outras ciências e, nomeadamente, da lógica formal (cf. Ideen I § 59: "Ausschaltung der reinen Logik als mathesis universalis"); na sua formulação geral, o problema é pois o da legitimidade de fazer um uso operatório, depois de 'redução', dos resultados obtidos nas investigações meramente formais (caso da Secção 1 das Ideen I) com o objectivo de fazer progredir uma investigação que se pretende já sem pressupostos, transcendental. Parece-me simplesmente contraditório com a ideia de 'primeira e sem pressupostos', pensar, como faz por exemplo De Boer, que estes resultados da lógica formal estão disponíveis ao nível transcendental (cf. De Boer, 1978 pp. 414 e 455); mas, como não é objectivo deste trabalho habilitar qualquer 'campo transcendental' como domínio de investigações fenomenológicas e como não se reivindica também que Husserl tenha descoberto esse 'campo transcendental' (isto a despeito do que ele próprio reclama), podemos limitar-nos a constatar, sem receio de contradição, que Husserl faz efectivamente um uso operatório, depois da 'redução' e na 'exploração' do 'resíduo', de resultados obtidos em investigações pré-fenomenológicas (i.e., pré-redução-fenomenológica) de 'lógica formal' e devemos perguntar-nos em que medida esses resultados são ou não aceitáveis por si e, em caso negativo, como é que es

ta situação afecta a 'consideração fenomenológica fundamental' (1)

Feitas estas considerações, torna-se possível determinar claramente as áreas respectivas de cada uma das duas Partes da presente Dissertação. A Parte 1 trata de questões que, à luz da ideia de instauração de uma ciência fenomenológica da consciência pura, são muito importantes mas, apesar de tudo, pontuais: veremos aí Husserl a raços com a intuição eidética e com a distinção entre 'facto' e 'essências' e suas ciências respectivas. A Parte 2 muda o alcance da reflexão e passa a colocar-se sob o ponto de vista dessa instauração mesma. Veremos aí Husserl a braços com um argumento crucial sem o qual a Fenomenologia não é possível como ciência e com a elaboração da 'teoria' científica que a Fenomenologia deve, segundo Husserl, ser. Transitam para a Parte 2 as questões que, na Parte 1, colocaremos acerca dos tópicos já mencionados; estas afectarão alguns momentos chave do Argumento da Parte 2. Por exemplo, se se argumentar, como vai ser o caso na Parte 1, que o princípio dos princípios no que diz respeito à intuição eidética não é condição suficiente para o conhecimento das essências, ou que a distinção entre facto e essência e ciências respectivas está mal fundada, então os momentos da Parte 2 que utilizem estes aspectos estão, eo ipso, afectados de problematicidade.

(1) Para uma primeira ilustração da situação a que se tem estado a aludir, veja-se Ideen I § 51 p. 95.

§ 5. Intuição Eidética (Dissertação - cap. 1)

Pareceu-me útil, e mesmo necessário para estudar a doutrina da intuição eidética nas Ideen I (objecto do cap. 1 da presente Dissertação) começar por fazer referência (§ 9) à posição empirista inicialmente assumida por Husserl (em P.A. e P.S.L.), nomeadamente, porque é nessa altura que Husserl critica de forma que tenho por particularmente pertinente a posição de Kant na K.r.V.. Em seguida (§ 10), alguns aspectos da teoria da intuição categorial defendida nas L.U. são expostos: precisamente aqueles aspectos que me parecem antecipar de forma decisiva a doutrina das Ideen I sobre a intuição eidética. Dar-se-á aí relevo ao afastamento e crítica do empirismo e, concomitantemente, a uma aproximação pontual a Kant que, não obstante, se salda por um novo e decisivo afastamento face a este filósofo aquando da reformulação das 'propriedades fenomenológicas' da 'intuição do geral'. No § 11, tentarei aproximar mais a ideia de 'descrição fenomenológica', ideia suposta em muitos autores mas cujo principal proponente é sem dúvida Husserl, da ideia de 'critério epistemológico', objectivo de muitas filosofias do conhecimento mas, sobretudo, da de Kant. A referência a estas duas ideias far-se-á em termos gerais e procurando determinar um quando comum que acolha digamos, vários filósofos da consciência. O objectivo deste § 11 é começar a sugerir que o quadro definido por Kant, no modo particular como propõe a conjugação necessária da intuição pura e do conceito, está longe de ser a única opção possível no que diz respeito aos 'objectos gerais'

que preocupam Husserl. O § 12, que é um excursus sobre Kant, esforça-se por levar mais longe esta sugestão ao tentar mostrar como a perspectiva kantiana sobre os 'objectos geométricos' enquanto representantes dos 'objectos gerais' ⁽²⁾ é, no essencial, aporética. Por fim, o § 13 trata da doutrina da intuição eidética tal como ela é exposta em 1913 nas Ideen I, e esforça-se por determinar limitações não kantianas a esta doutrina. Em particular, é afirmada a necessidade de consideração do elemento linguístico através do qual se produz a intuição. Este elemento linguístico não é a identificar com o discursivo kantiano visto que não se trata aqui de uma representação mental, o conceito, mas de um sistema de enunciados, uma teoria, e que o objecto extra-linguístico visado é um 'objecto geral', uma 'essência' se quisermos, que não teria lugar no quadro da ontologia criticista.

§ 6. Essências e Ontologias (Dissertação - cap. 2)

O segundo problema particular, de resto intimamente cúmplice do anterior, consiste em saber se a caracterização que nos propõe Husserl da nossa 'paisagem ontológica' é, de

(2) Lembre-se a este propósito, a seguinte passagem da K.r.V.: "Não existe imagem de triângulo que fosse adequada ao conceito de um triângulo em geral. Com efeito ela não atingiria nunca a universalidade do conceito, que o torna válido para todos os triângulos, rectângulos, de ângulos oblíquos, etc. mas é sempre restrita apenas a uma parte desse domínio. O esquema do triângulo não pode existir nunca senão no pensamento..." (AK.IIIp.136, sublinhei "em geral"). Problema semelhante tinha sido posto para o número em AK.III, p. 35 in fine.

todo, aceitável; bem como saber se é aceitável a caracterização das ciências que Husserl também propõe. No § 14 a situação do problema ontológico a abordar é precisada e, nomeadamente, distingue-se aí o problema pré-transcendental acerca da determinação de uma 'paisagem ontológica' que abarca 'factos' e 'essências', de um outro problema ontológico de natureza diversa que contrasta o ser-da-consciência com o ser-do-mundo. São do primeiro se ocupam os §§ 15 e 16. (O segundo é remetido para os §§ 19-21). O §15 dá uma versão 'reconstruída' da doutrina de Husserl sobre 'factos', 'essências', e suas ciências respectivas. O seu eventual interesse reside no modo como essa reconstrução torna, segundo creio, mais visível os 'pontos fracos' da doutrina: em particular, apenas uma visão deliberadamente empobrecedora das 'ciências de factos' pode criar a ilusão da existência de uma multiplicidade de ontologias que seriam ciências eidéticas autônomas das primeiras. Reservas de vários tipos à pertinência e operacionalidade desta distinção são assim avançadas desde o fim do § 15. No § 16 a discussão agudiza-se em torno de duas questões: duas ciências, de factos e de essências, ou uma ciência unitária? existe no quadro da fenomenologia um critério ontológico para a admissão de tipos de 'entidades gerais'? A conclusão é de natureza a suscitar alguma apreensão. A distinção entre dois tipos de ciências não parece bem fundada, aspecto que se deverá repercutir na Fenomenologia visto que esta pretende ser ciência eidética e não empírica. O critério ontológico proposto por Husserl não parece suficiente:

se é certo que a existência de 'entidades gerais' nos parece irrecusável, e aí Husserl tem contra o empirismo clássico e contra o criticismo sem dúvida razão, parece útil que se consiga determinar filosoficamente um procedimento pelo qual se assegure que "não haja mais coisas na nossa Filosofia do que as que há no Céu e na Terra"; e, quanto a este ponto, a posição de Husserl parece dramaticamente lacunar: a explosão demográfica anárquica da nossa população ontológica não pode satisfazer o filósofo cuja opção deve ser pelas 'paisagens desérticas', ou desérticas o mais possível — os entes não são para multiplicar sem razão.

§ 7. A introdução do movimento instaurador da ciência Fenomenológica (Dissertação - cap. 3)

Com o cap. 3 inaugura-se a Parte 2 da Dissertação e com ela se passa para um outro plano que se julga ser de alcance global para os destinos do projecto fenomenológico. Compreensivelmente, uma 'démarche' preparatória (cap. 3) antecede o 'ponto quente' da Dissertação (cap. 4). No § 17, passam-se em revista três aspectos, presentes nas obras de Husserl antes de 1913, que se têm por fundamentais para a justa compreensão da problemática central das Ideen I: a busca de um 'fundamentum absolutum et inconcussum'; a determinação da essência de naturalismo; o problema da transcendência do ponto de vista da intencionalidade da consciência.

A consideração destes aspectos torna patente, espero, o quadro geral a partir do qual a argumentação mais importante das Ideen I ganha o seu sentido: trata-se de identificar a consciência pura com o 'fundamentum' buscado para o conhecimento (ultrapassando assim definitivamente uma certa indefinição ainda patente ao nível das L.U. onde a figura formal, Mathesis Universalis, e a figura intencional, consciência fenomenologicamente purificada, do Fundamentum 'coexistiam' ainda); trata-se também de não incorrer, através dessa identificação, em nenhuma forma de naturalismo psicologista que previamente se rejeitou; trata-se, por fim, de identificar essa ciência do fundamento que se busca com uma teoria que possa resolver de forma principal o problema da transcendência do objecto face à consciência na relação cognitiva que conecta ambos, e que possa investigar de forma sistemática os vários modos de transcendência (rubrica que se virá a chamar nas Ideen I correlação noético-noemática).

O § 18 especula acerca do significado filosófico e fenomenológico da 'Consideração Fenomenológica Fundamental', significado que reputo enorme; e estabelece depois programaticamente as várias fases em função das quais o argumento da 'Consideração' e a 'teoria' da correlação serão analisados.

§ 8. A 'Consideração Fenomenológica Fundamental' e a
'teoria da Correlação Noético-Noemática' (Dissertação
- cap. 4)

No § 19 analisa-se a doutrina da 'Atitude Natural' a descrição proposta da 'essência da consciência' e a teoria da 'Redução Fenomenológica'. Esta fase preparatória do argumento da 'Consideração' é interpretada criticamente de forma a tornar plausíveis algumas reservas importantes: a 'descrição' fenomenológica da Atitude Natural deixa inalisados os conceitos de 'pertença ao mundo' e de 'existência do e no mundo' e labora com base nessa indeterminação; a descrição da 'essência da consciência' que é feita por Husserl explicitamente a um nível pré-redução, só é possível nos termos em que é proposta com base nalguns mal-entendidos dos quais os mais graves, são: o carácter de pressuposição com que a variação eidética aí ocorre; a promoção a leis eidéticas de alguns rudimentos trivialmente verdadeiros da descrição; a exploração sistemática da ambiguidade congética da proposição "toda a consciência é consciência de alguma coisa". Por fim, a teoria da redução só é possível qua fenomenológica à custa duma limitação arbitrária, ou filosoficamente comprometida, do alcance universal da Époché.

No § 20 é estudada a 'prova' da unidade individual das vivências e da unidade regional da consciência (Prova 1). Para a primeira uma exposição de doutrinas fenomenológicas da reflexão, do ego do tempo, torna-se necessária. Para a se

gunda, uma análise dos conceitos de 'imanente' e 'transcendente' é requerida. A conclusão da análise crítica será negativa: tal como está a prova da unidade é, nos dois aspectos que a compõem, julgada inaceitável.

No § 21, são estudadas sucessivamente as Provas do carácter absoluto de consciencia (Prova 2) e do carácter relativo (Prova 3) do mundo. A Prova 2 é julgada inaceitável e, mesmo, desnecessária. Inaceitável porque tem a forma lógica de uma falácia, desnecessária porque o espectro do cepticismo não é um problema filosófico sério. A ideia da distinção entre 'vivência psicológica' e 'vivência transcendental' será questionada. Na Prova 3, o carácter relativo do Mundo será, com Husserl, afirmado mas, pace Husserl, argumentar-se-á a favor da não existência de um sistema absoluto de referência, em particular, que esse sistema não existe sob a forma de Consciência Transcendental.

No § 22 pôr-se-ão a claro, de forma que creio ser original, o que considero serem os 'três pilares' da 'teoria da correlação noético-noemática'. Será reiterado que, se fosse legítima essa teoria representaria o aspecto sistemático par excellence da ciência fenomenológica. Cada um dos pilares será detalhadamente considerado e recusado, tendo esta situação como consequência, o colapso da teoria. E esta será então a fase final do processo da refutação.

O § 23 relembra de forma esquemática e remissiva cada uma das conclusões críticas particulares a que ao longo do trabalho se foi chegando, e explicitará uma vez mais qual o

quádruplo estigma que me parece atingir a Filosofia Clássica da Consciência qua Teoria Filosófica do Conhecimento. Por fim, sugerir-se-á brevemente, e neste contexto, a existência de uma outra 'imagem' de trabalho filosófico sistemático que não parece marcada por esse estigma.

P A R T E I

INTUIÇÕES EIDÉTICAS, ESSÊNCIAS E ONTOLOGIAS

**CAPITULO I - A REPRESENTAÇÃO DO NOSSO ACESSO AOS
OBJECTOS GERAIS: INTUIÇÃO EIDÉTICA**

§ 9. "Raízes" Empiristas de IE (1891-1894)

Para expor IE, e sobretudo para poder avaliar a sua necessidade para Husserl, é útil começar por recuar até P.A. (1891) e P.S.L. (1894) onde estão presentes as dificuldades que podemos representar como estando na origem desta teoria. Não que se considere que uma exposição "tipo genético" ou cronológico das teorias filosóficas, nomeadamente fenomenológicas, é sempre, ou quase sempre, indispensável, mas neste caso parece-me não ser destituída de interesse, dado que, por esta via, se tornará patente que a afirmação por parte de Husserl, nas Ideen I, da existência de uma intuição eidética, não é filosoficamente ingênua, nem simplesmente dogmática, mas resulta de uma trípla crítica: a Kant, ao empirismo e ao platonismo (ideológico). Com efeito, Husserl conhecia bem, em 1913 as teorias empiristas da abstracção (entre outras, a de Locke, a de Hume e a de Brentano), e ele próprio havia proposto em P.A. e P.S.L. uma variante destas teorias. Husserl estava também, familiarizado com o que se convencionou chamar o realismo platonico (cf. L.U., IIª Unt. §§ 7 e 8: as referências críticas à "hipostase metafísica dos objectos gerais"). Nesta mesma data, Husserl está ainda familiarizado com a distinção kantiana entre "intuir" e "pensar", se bem que na IIª Untersuchungen — que trata precisamente da "existência" da objectividade (e da identidade) dos "objectos gerais" e da(s) "espéci(es)" (cf.

§§ 1 e 2) e das teorias modernas (empiristas) da abstracção (cf., sobretudo §§ 7 e ss.) — Kant não seja citado pelo nome, nem também qualquer teoria ou crítica seja explicitamente filiada no criticismo kantiano. Contudo, a propósito da concepção segundo a qual uma "representação do geral" deve ser considerada como "simples procedimento de uma economia de pensamento (Denkökonomie)" L.U. IIª Unit. p. 166⁽¹⁾), concepção que Husserl atribui a Locke (citando para isso um extracto do fim do capítulo III do Livro III do Essay) e que duramente critica ("esta exposição, a da doutrina de Locke, caracteriza-se pela sua absurdidade" L.U. IIª Unt. p. 167). Husserl tem este conjunto de afirmações, cuja analogia com a "resposta" de Kant a Hume na K.r.V. é notável (texto 1): "no caminho da intuição, por exemplo, não reencontramos leis (...) o que a lei realiza enquanto unidade ideal, a saber subsumir logicamente — através da significação geral de um enunciado — uma infinidade de casos particulares possíveis, isso, nenhuma intuição, nem mesmo a intuição universal divina o pode realizar. É que, precisamente, intuir não é pensar. A perfeição do pensamento reside, é verdade, no pensamento intuitivo (...) em que a intenção pensante se satisfaz na intuição. Mas as curtas explicações do capítulo anterior [cap. III, sobre a impossibilidade de fundar a abstracção na atenção] autorizam-nos já a qualificar como radicalmente errada a interpretação que pensa poder conceber os actos da intuição — tomados no sentido habitual de actos

(1) Salvo indicação em contrário, as páginas indicadas das L.U. são as da 2ª edição alemã (1913), no caso do presente § 3 da Dissertação os textos das L.U. citados não foram corrigidos por Husserl, mantêm ipsis verbis o que já havia sido afirmado em 1901.

da sensibilidade externa ou interna – como sendo a função intelectual propriamente dita (...). É por isto que nós devemos afirmar: o objectivo do verdadeiro conhecimento, não é a simples intuição, mas a intuição adequada que revestiu a forma categorial e se adaptou assim perfeitamente ao pensamento, ou, inversamente, o pensamento cuja evidência é retirada da intuição" (L.U. IIª Unt. pp. 167-168, sublinhados meus). Parece-me igualmente notável que, nesta passagem, que optei por citar longamente para pôr em evidência que se trata verdadeiramente da construção de um argumento por parte de Husserl contra Locke e não de uma ocorrência fortuita da qual se estaria a extrapolar uma analogia com Kant, não haja, em primeiro lugar uma referência ao próprio Kant; em segundo lugar, que também não haja uma referência a IE, mesmo que se tratasse apenas de uma nota acrescentada na reedição de 1913; em terceiro lugar, que a extensão do termo "intuição" se esgote na intuição individual, ou empírica, interna ou externa, isto é, que tenha exactamente a mesma extensão que em Kant (excepção feita para a noção criticista de intuição pura⁽²⁾); por fim, que Husserl não se pergunte nem aqui, nem noutro lugar das L.U. nem mesmo nas Ideen I, porque razão Kante não propôs nunca uma teoria da abstracção alternativa à empirista, mas supôs ser necessário "substituir" esta teoria por uma dedução, primeiro metafísica e depois transcendental, das categorias e completar, por fim, estas de

(2) Em 1913, nas Ideen I, p. 312 in fine, Husserl faz creio que erradamente equivaler "intuição pura" (Kant) e "ideação" (IE), uma vez clarificada a primeira pela fenomenologia. Mais adiante nesta Dissertação, desenvolver-se-á esta questão e mostrar-se-á que a situação a que ela faz apelo é bem mais complicada e que a suposição desta equivalência é, por parte de Husserl infundamentada.

duções por uma teoria de esquematismo transcendental. Dir-se-ia que Husserl optou aqui por argumentos kantianos para refutar o empirismo de preferência a usar os seus (ao contrário do que faz nas Ideen I §§ 18-26), os quais deveriam estar em acordo com a doutrina especificamente fenomenológica da IE (cf. Ideen I a mesma referência).

Como disse, Husserl conhece, diria agora oficialmente, em 1913, a posição empirista (também por ele chamada naturalista ou ainda positivista) respectivamente nas suas versões nominalista (também chamada por Husserl "nominalista extrema" ... L.U. IIª Unt. p. 122) caracterizada, segundo Husserl, por "cegueira face à significação do conceito" e conceptualista (cf. loc. cit.) caracterizada, também segundo Husserl, por "cegueira face à referência objectiva do conceito"; a posição realista-platônica caracterizada, igualmente segundo Husserl, pela hipostase metafísica (admissão da existência real) da referência objectiva dos conceitos gerais: e conhece ainda, diria agora; 'não oficialmente', a "solução" kantiana do problema que, consciente disso ou não, ele próprio adoptou provisoriamente em 1901 (de acordo com o texto citado acima) e que consiste, no essencial, em substituir a representação da relação entre objectos gerais e individuais, pela representação da relação entre lei universais do pensamento e 'objectos' individuais da intuição, e, portanto, em tornar o problema, acerca da representação da primeira relação, irrelevante.

Ora, parece que Husserl procurou manter, num certo sentido que a seguir se especificará, ambas as formulações do

problema: objectos gerais/ objectos individuais e leis gerais /'objectos' individuais; e, o que é seguramente mais importante, não viu nisso qualquer contradição e portanto não foi sensível à necessidade de, a partir de Kant, optar ou por uma versão pré-crítica, ou por uma versão crítica, eventualmente post-crítica, do problema e, conseqüentemente, da eventual solução deste.

É curioso observar neste contexto que, o primeiro capítulo da primeira secção das Ideen I trata, como já se referiu, do Facto e da Essência, das relações ontológicas entre ambos e da teoria epistemológica da intuição eidética, e fã-lo de forma marcadamente pré-crítica. Contudo, o parágrafo 55 das Ideen I propõe o que poderíamos designar por uma versão fenomenológica extrema da "revolução copernicana de Kant, e os capítulos das Ideen I que desenvolvem sistematicamente a concepção fenomenológica do transcendental (sob as rubricas "noese e noema" Secção III, cap. III, e "Problemática das Estruturas Noético-noemáticas", mesma Secção, cap. IV), e que derivam por isso do referido parágrafo 55, representam como problema maior da fenomenologia: determinar como é que as leis eidéticas, e portanto universais que regem as noeses se transmitem aos noemas e lhes prescrevem assim o seu sentido objectivo (cf. Ideen I, § 97, pp. 204-205). Assim, é como se Husserl imaginasse que pode assumir e resolver a versão pré-crítica do problema, nomeadamente de acordo com IE, e depois, utilizar esta solução para reformular a versão crítica deste problema e resolvê-lo de forma post-crítica, isto é, neste caso, fenomenológico-transcendental.

Ora, tal estratégia só é compreensível se de algum modo, Husserl supuser também que Kant não conseguiu efectivamente tornar sem sentido uma discussão filosófica sobre o estatuto ontológico dos objectos gerais e sobre a representação epistemológica do nosso acesso a tais objectivos. Veremos que Husserl acredita que Kant não conseguiu tal e que essa crença se funda na crítica de Husserl à filosofia kantiana das matemáticas.

Remontando agora à formulação deste problema, a saber: como justificar o carácter "geral" de certas leis e proposições (nomeadamente aritméticas, geométricas e lógicas), e de certos "objectos" (nomeadamente os números e os abstracta geométricos); pode-se representar a "solução" de Husserl, em P.A. e P.S.L. como se segue:

- (i) conceptualismo: há actos nos quais "algo de geral" é representado, de forma não intuitiva, com o suporte do signo linguístico, ou lógico, ou matemático. Por exemplo, em " $2+3=5$ " está suposto um recurso à intuição individual (que Husserl ao contrário de Kant, e na sequência do empirismo moderno, considera, em 1891 e 1894, ser sinónimo de intuição empírica, excluindo portanto nesta altura a hipótese de uma intuição pura), mas, in conceito, esta expressão (Ausdruck) significa (Bedeutung) algo, uma igualdade aritmética entre a soma de dois com três e o número cinco, que tem validade geral (i.é., universal). Esta concepção opõe-se ao nominalismo que é cego para o "conceito-como-significação" e apenas "vê" o(s) signo(s) (cf. P.A. pp. 190-198, contra o nominalismo).

- (ii) Apriorismo e analiticidade: tal como Brentano, Husserl admite a existência de leis apodíticas, nomeadamente as leis lógicas e as proposições matemáticas (a que chama também analíticas) e geométricas e que têm uma validade universal, devendo portanto merecer o nome de a priori. Husserl admite pois, como Brentano, uma distinção entre verdades de facto (ou empíricas) e verdades necessárias (ou a priori) e considera que o critério para reconhecer as últimas repousa na evidência imediata acerca da sua generalidade (ou universalidade) e necessidade (como é o caso da igualdade aritmética proposta " $2 + 3 = 5$ ", sempre que ela ocorra como objecto actual de intuição). O problema põe-se então agora sob a forma de saber como fundar epistemologicamente estas verdades logicamente necessárias, o que neste contexto, equivale a determinar, em consonância com o afirmado em (i), como fundar a significação dos conceitos. Significação que se manifesta por intermédio do(s) signo(s) que a expressam.
- (iii) Intuicionismo: ora, de momento, Husserl não está disposto a admitir IE nem, em geral o seu objecto, as essências, como referência possível do conceito. Isto é, não assume de momento, nenhuma "conversão ontológica" (L.U. IIª Unt. p. 239) para fundar a descrição epistemológica da natureza lógica (apoditicidade) das verdades gerais e necessárias. Por essa razão, a evidência imediata (como critério de reconhecimento das verdades necessárias. cf. su-

pra (ii)) é concebida apenas de forma subjectiva: trata-se de uma evidência acerca do carácter de generalidade (e necessidade) da significação de uma expressão e não de uma evidência intuitiva sobre uma referência objectiva dessa expressão (isto é, como Husserl poderá dizer mais tarde, acerca do eidos-dois, do eidos-três e do eidos-cinco, ou do "estado de coisas" eidético dado, por intuição eidética, na expressão " $2 + 3 = 5$ "). Por essa razão também, a máxima medieval "voces significantes mediantibus conceptibus" a que Husserl implicitamente aderiu, de acordo com (i), vai ser interpretada como se segue: as "verdades necessárias" são aquelas que se fundam meramente, ou exclusivamente, nos conceitos de acordo com a significação destes últimos; contudo, os únicos objectos cuja existência objectiva se admite são aqueles de que há representação imediata na intuição; por essa razão, qualquer conceito tem a sua origem última na intuição e deve ser esclarecido por referência a esta. Mas, convém lembrá-lo, para o Husserl de 1891, intuição equivale a intuição empírica. Consequentemente:

- (iv) Empirismo: dar a razão de generalidade e necessidade das verdades a priori implica de momento para Husserl propor ou uma teoria da abstracção que é concorrente da teoria kantiana do esquematismo e que expressa de modo empirista a relação entre intuição e conceito ou uma explicação psicológica (e não transcendental) das actividades de ligação (das sínteses) que estão supostas nes

sas verdades⁽³⁾.

As seguintes passagens de P.A. ilustram significativamente os quatro aspectos ((i) a (iv)) de acordo com os quais se acabou de representar a posição de Husserl, (texto 2): "propusemo-nos, diz Husserl, mostrar qual é a origem dos conceitos de quantidade e de número. Para esse efeito foi necessário considerar os fenómenos concretos, i.e., dados na intuição empírica donde foram abstraídos esses conceitos. E foi claramente manifesto que esses fenômenos são as quantidades e os conjuntos concretos por exemplo, 5 dedos, 5 pedras, etc.. Contudo dificuldades particulares [a que me referirei de modo novo mais abaixo] parecem barrar a passagem que con-

(3) cf. para Abstraction, P.A. pp. 12 ss., 151-153, 162, 182 ss., 201-202, 235, e para Idealsirung, P.A. pp. 247, 251, 295, 272 e para Verbindung, P.A. pp. 40-41 (contra Kant e Lange) e 67. Para uma exposição desenvolvida da posição de Husserl em P.A. e P.S.L. e L.U. cf. De Boer, 1978, pp. 89 ss., 154 ss., 239 ss., que contudo, ao contrário do que aqui se tenta, procura aproximar mais as posições de Husserl com as de Brentano do que cortejá-las com as de Kant. Para a referência a Kant em P.A. e P.S.L. cf. Kern, I., 1964, pp. 8-14. É também aqui o momento de referir a recensão de Frege a P.A. (Frege 1894, que conheço a partir da tradução inglesa in Husserl, Expositions and Appraisals, Indiana, 1977), na qual este autor aponta, entre outras, as dificuldades que Husserl tem nessa obra em determinar a "identidade do número" (the sameness of number p. 317) e a relação entre abstracção do geral e o particular ("O próprio autor, diz Frege acerca de Husserl, encontra dificuldades na abstracção que produz o conceito geral de totalidade (...) o núcleo da sua exposição reside claramente na palavra 'particular'". p 319). Não sendo meu objectivo, neste trabalho, estudar as relações entre as concepções de Husserl e Frege, limitei-me a referir estes dois aspectos pois, como veremos, eles serão centrais para a teoria husserliana da IE, para a sua "pré-história" em P.A. e P.S.L. e para a crítica que Husserl aí faz a Kant. Para um estudo da relação Husserl/Frege cf. nomeadamente, Mohanty, J.N. Husserl and Frege, Indiana, 1982, bem como bibliografia aí referida e ainda Kung, Guido (Fribourg) recensão a Mohanty, 1982 in P.P.K., Dec. 1985, vol. XLVI, nº 2.

duz aos conceitos gerais. Em primeiro lugar, é claro que a constituição intrínseca particular desses objectos singulares reunidos sob a forma de uma quantidade não pode contribuir em nada para o conteúdo do conceito geral correspondente. A única coisa que podia entrar em linha de conta na construção desses conceitos [Husserl não especifica como conceber esta construção, precisamente porque é daí que vêm as dificuldades], era a ligação (Verbindung) dos objectos na representação unitária do seu conjunto. Era então necessário caracterizar esse género de ligação de uma maneira mais precisa. Mas justamente isso não parecia assim tão fácil de fazer". (P.A. pp. 67-68; Husserl sublinha no texto Verbindung, os outros sublinhados são da minha responsabilidade). Ora bem, as "dificuldades particulares" a que Husserl se refere resultam, em minha opinião, da própria posição que Husserl procura assumir: conciliar uma representação empirista do conhecimento: "teoria da intuição empírica + representação da ligação como um resultado de uma abstracção" com uma "concepção apriorística do "em geral" (das proposições, das verdades ou da significação dos conceitos)"; mais especificamente essa posição empirista representando-se como conceptualista (cf. acima (i)) atribui ao conceito uma significação geral mas nega-lhe uma referência correspondente, pois identifica referência objectiva e dado intuitivo do particular, e é por isso incapaz de explicar o "em geral" em termos de "validade objectiva". A razão porque "não parece tão fácil caracterizar esse género de ligação" é particularmente bem ilustrada por outra passagem de P.A. onde Husserl critica

Kant e Lange (texto 3): "A teoria da síntese com que acabámos de nos familiarizar, a de Kant, é insustentável e repousa sobre mal-entendidos essenciais. Kant esqueceu-se de ver que num merosas ligações situadas nos conteúdos nos são dadas, nas quais é impossível observar uma actividade sintética que produziria o estado de ligação no interior dos conteúdos [a mesma ideia será de novo defendida dez anos mais tarde in L.U. VIª Unt. pp. 148 e 150]. Lange, por sua vez, não tem de todo em conta os casos em que as representações compostas devem a sua unidade única e exclusivamente aos actos sintéticos [é esta mesma ideia que, dez anos mais tarde, estará na base da teoria da intuição categorial, cf. L.U. VIª Unt. §§ 40-66]." (P.A. p. 40 cf. pp. 32-43). A dificuldade esquematiza-se então como se segue: contra Kant, nomeadamente contra o estabelecido em K.r.V. §§ 15-17 (cf., sobretudo, AK. III 107). Husserl afirma que existem ligações que não radicam na espontaneidade da síntese o que parece habilitar uma teoria empirista da abstracção; contra Lange, que representa neste passo a alternativa empirista, (cf. tb. referência a Lange in L.U. Prolegomena pp. 104, 224-225). Husserl afirma a existência de casos em que o recurso à actividade espontânea de ligar é irreduzível a uma teoria da abstracção. Em resumo, Husserl oscila, sem poder aceitar nenhuma das duas, entre a ideia de uma construção da ligação através de um conceito geral (Kant) ou da abstracção da ligação a partir de casos particulares (empirismo).

Mas, a razão do diferendo com o criticismo kantiano está ainda melhor representada na passagem seguinte (texto 4):

"o número, pretende Kant, é a representação de um procedimento geral da faculdade de imaginar para procurar ao conceito de quantidade a sua imagem. Mas, pergunta-se Husserl contra Kant, como é possível não ver claramente que o "número" e a "representação do número" não são a mesma coisa? Para mais, não é fácil de compreender como a priori, a partir das categorias da quantidade, nós poderíamos por intermédio da representação do tempo (enquanto esquema comum a todas as categorias), chegar até aos diferentes conceitos particulares de um número determinado [por exemplo, 1, 2, 3, ... $n+1$], e compreendemos menos ainda a necessidade que nos determina a atribuir a uma quantidade concreta um certo número, sempre o mesmo, precisamente aquele que dizemos que lhe convém. Aqui como noutros casos também, a teoria do esquematismo dos conceitos puros do entendimento parece falhar o objectivo para o qual foi especialmente estabelecida" (P.A. pp. 30-31, sublinhado por mim). Há três aspectos na crítica de Husserl a Kant que convém salientar: 1º) Husserl pretende distinguir a "representação do número" construída a priori, ou, posição preferencial de Husserl, abstraída da intuição, do número ele próprio, para o qual, em 1891 e em 1894, a teoria de Husserl não possui ainda qualquer suporte explicativo, o número como género e um número como espécie ou singularidade eidética supõem um compromisso com as essências e com a IE que Husserl não está, na época, ainda preparado para assumir. Em vez disso, Husserl adoptará uma teoria do "número próprio" que, como veremos, não resolve a questão; 2º) rejeitando a hipótese kantiana de justificar a

representação de um certo número (por exemplo, o nove) apenas por uma espontaneidade produtora: porque razão "a unidade da síntese do diverso de uma intuição homogênea em geral" ou "a representação abarcando a adição sucessiva da unidade à unidade (do homogêneo" (K.r.V. III 137 Esquematização do número) me dariam precisamente este número (no caso o nove) e não outro? É este o sentido da objecção de Husserl que transcrevemos mais acima: "que necessidade nos determina a atribuir a uma quantidade concreta um certo número, sempre o mesmo"? Usando a terminologia de Kant, é como se Husserl afirmasse que, não sendo empírico, o conceito de número devesse ser esquematizado não só indicando o caso (Fall) mas também, dado o seu carácter a priori (universal e necessário), devesse ser esquematizado indicando o indivíduo. É esta necessidade de justificar o indivíduo (neste caso, de novo, o número nove) que resulta da posição intuicionista de Husserl, que simultaneamente o leva a não poder aceitar a solução de Kant mas também, de momento, e dada a sua adesão a uma posição empirista, a não poder contrapor-lhe nada de satisfatório. 39) saliente-se, por fim que Husserl conhece muito bem a doutrina de Kant, nomeadamente a teoria do esquematismo, que de resto é longamente analisada em P.A. (cf. P.A. pp. 29-31, 36-40, 42, 204-205), e portanto se, como afirmei mais acima (a propósito da crítica, de estilo kantiano, feita por Husserl a Locke na IIª Unt. das L.U.) Husserl procurou manter, num certo sentido, posições pré-críticas (certos aspectos de IE) é porque julgou, e provavelmente com razão, que as propostas de Kant não davam

suficiente conta dos problemas que inicialmente o preocupavam a ele, Husserl, como bem mostram os primeiros e segundo aspectos que, a propósito deste extracto de P.A. sobre o "esquematismo", acabei de salientar⁽⁴⁾.

E a posição de Husserl contra Kant, é de igual forma patente, quando o primeiro procura justificar "as operações numéricas e os conceitos de números próprios" (P.A., 2ª Parte, cap. X), aí, retomando o exemplo $2 + 3 = 5$, Husserl afirma (texto 5): "Diz-se: 2 e 3 fazem 5; mas o conceito 2 e o conceito 3 permanecem contudo sempre o conceito 2 e o conceito 3 e eles não dão nunca o conceito 5. Em que sentido se poderá falar de um cálculo com números iguais, da sua adição, da sua multiplicação, etc.? O ouro e o ouro permanecem sempre ouro; porquê 5 e 5 não permaneceriam? Como é que se pode então juntar operativamente conceitos de número [Husserl sublinha], visto que cada um permanece identicamente o que ele é; e visto que cada conceito é em si e por si único, como é que se poderiam juntar conceitos iguais [Husserl sublinha]? A resposta vem facilmente ao espírito. O aritmético não opera de todo com os conceitos de números enquanto tais, mas sobre os objectos representados em geral nesses conceitos [isto é: os signos aritmé-

(4) Esta observação prende-se com a teoria kantiana da constituição do diverso a priori enquanto lugar da constituição da objectividade matemático-geométrica, e com o facto, inaceitável para Husserl, de Kant fazer depender a objectividade da matemática e da geometria da sua aplicabilidade aos fenómenos empíricos (cf. a decisiva passagem da K.r.V. AK. III 204). Não me parece descabido pensar, embora seja pura conjectura, que esta foi uma das razões porque Husserl nunca pôde aceitar a ambiguidade intrínseca ao conceito kantiano de "intuição pura" e é assim levado a falar da sua clarificação fenomenológica (Ideen I p. 312). Os §§ seguintes desta Dissertação retomarão estas questões.

ticos, ou outros, por exemplo "5" ou "IIIII"] : os signos que ele liga quando calcula têm o carácter de signos gerais formados sob a base dos conceitos de número. Assim, 5 não significa o conceito (abstractum) cinco, mas 5 é um nome geral (e um signo de cálculo) para qualquer multiplicidade enquanto tal que se situe sob o conceito 5" (P.A. pp. 201-202, sublinhados meus, excepto quando indicação em contrário). Aqui o problema é de novo, como acima, a função do conceito (e do signo que o representa) e a necessidade ou não do recurso à intuição empírica na explicação do "geral" mas assume-se, de princípio, a identidade da significação (e não ainda da referência) do conceito (5 e 5 permanecem sempre o mesmo 5) e procura-se mostrar como é logicamente possível, sem "quebrar" essa unidade operar com os números. A solução de Husserl, exposta na segunda parte do texto citado, é a de manter a identidade do conceito e assumir a "transformabilidade" dos signos no decurso das operações de acordo com as leis gerais da aritmética, consequentemente: o recurso à intuição empírica deve tornar-se redundante, o cálculo pode progredir sem ter que se lhe referir constantemente, e as verdades gerais da Aritmética podem, a este nível, ser fundadas exclusivamente na significação dos conceitos. Sabe-se que, para Kant, era imprescindível o recurso à intuição, igualmente, concebida, como sensível (cf. K.r.V., AK III, 150, onde ela será considerada como um dos dois elementos presentes na composição do homogêneo entendido como quantitas; o outro elemento é, obviamente, a categoria). Husserl critica, em especial, este elemento da doutrina de Kant (texto 5, continuação): "Adicionar quer di-

zer formar um número novo ligando colectivamente as unidades de dois ou vários números" (P.A. p. 203) e para esclarecer esta operação convém evitar, entre outros, um equívoco "que se encontra a propósito da partícula e. Na linguagem habitual esta partícula serve apenas para designar a ligação colectiva; em consequência, quando os cálculos aritméticos são reproduzidos na linguagem, — é muitas vezes lido como "e". Nós escrevemos (+5 e lemos sete e cinco" (p. 204), mas isto não nos deve induzir em confusão (entre + e "e"): "Lange (...) interpretando $7 + 5$ como uma simples ligação de 7 e de 5 e fazendo para isso apelo, com razão, a Kant, que considera que a reunião (Zusammenstellung) de dois números está expressa no signo composto em vez da adição (...). Mas o signo complexo $7 + 5$ não designa a simples reunião de 7 e de 5, mas a sua unificação aditiva; significa: um número que abarca ao mesmo tempo as unidades de 7 e as de 5, e mais nada senão elas. Agora a proposição $7 + 5 = 12$ é efectivamente válida, e isso como uma proposição da qual se pode demonstrar a necessidade a partir dos conceitos de 7, 5, 12 e do conceito de adição, sem referência portanto à intuição" (P.A. pp. 204-205, sublinhados por mim). Como é sabido os textos da K.r.V. sobre a adição " $7 + 5 = 12$ " (AK III 150, a que acabei de aludir e, também, AK. III 36-37) têm como objectivo provar que "os juízos da matemática são todos sintéticos". Com efeito o seu carácter a priori é provado por Kant, no segundo texto referido, apenas logicamente "as proposições propriamente matemáticas são sempre juízos a priori, e não empíricos, visto que elas comportam a ne-

cessidade que não pode ser obtida da experiência" (K.r.V. AK. III 36, sublinhado por mim) e não lógico-transcendentalmente, isto é, sem apelo à intuição pura (ao contrário do que acontece depois em K.r.V. AK. III, 150). Inversamente, deprende-se do texto 5 que, para Husserl sendo fundados apenas segundo os conceitos e sendo verdadeiros apenas de acordo com a sua (dos conceitos) significação, as proposições da matemática são analíticas. Poder-se-ia então considerar que esta deveria ser a principal explicação, da oposição entre ambos, Kant tomando partido pelo sintético e Husserl pelo analítico. Sem se pretender entrar aqui na importante discussão filosófica acerca do analítico e o sintético, tema que ultrapassaria o âmbito deste trabalho⁽⁵⁾, propõe-se que a "opção pelo sintético" ou "opção pelo analítico" relevam já da posição filosófica, respectivamente kantiana (espontaneidade do conceito, intuição pura, aplicabilidade da matemática aos fenômenos, construção dos conceitos na intuição pura) e husserliana (em 1891, tal como foi mais acima representada: conceptualismo, apriorismo, intuicionismo, empirismo) e é o conjunto destas duas posições, face a um problema concreto – a justificação epistemológica da generalidade das proposições matemáticas que se pretende destacar; nomeadamente, a forma pertinente como Husserl procura, a partir de pressupostos empiristas face à intuição, mostrar o carácter anfibológico, e mesmo a inaceita-

(5) Uma boa recolha do material produzido a propósito desta discussão, de Kant a Quine, encontra-se em Sumner, L. & Woods, J. (ed.) Necessary Truth, Random House, N.Y., 1969. Como trabalhos mais recentes não incluídos nesta antologia salientem-se os de Putnam "the analytic and the synthetic" (in Putnam, 1975 pp. 33-69), "'two dogmas' revisited", "there is at least one a priori truth" e "Analyticity and Apriority: beyond Wittgenstein and Quine" (in Putnam, 1983 pp. 87-138).

bilidade do conceito criticista de intuição pura (o texto 6, que se apresenta seguidamente procura ser, a este respeito, conclusivo).

Em P.S.L. a posição de Husserl não sofre alteração (texto 6): "segundo Kant, sem dúvida, o signo traçado pelo aritmético seria uma construção na intuição, bem como a figura traçada pelo geômetra; Kant chama à primeira uma construção característica e à segunda uma construção ostensiva. Na realidade, nós não construímos o que é traçado nem num caso nem noutro; no segundo há pelo menos a aparência (Schein) de uma construção, em virtude de uma certa analogia entre as figuras sensíveis e as figuras geométricas. A construção seria efectiva se as figuras intuídas fossem rigorosamente geométricas, e portanto representantes (Repräsentationen) efectivos dos conceitos geométricos no sentido das suas definições; porque construir, significa sempre: apresentar (einstellen) como uma intuição o que está pensado de uma maneira imprópria e isso, apenas por meio de determinações conceptuais, portanto "intuir" (Veranschaulichen) o conceito. Mas é absolutamente inadmissível considerar como uma construção, a escrita do signo aritmético. O signo e o que está designado são aqui totalmente estranhos pelo seu conteúdo e não estão ligados senão por associação. O signo não intui o que é pensado apenas reenvia (hinweist) ao pensado". (p. 174, sublinhados por mim); "no momento em que o arabesco passa a "estado de" signo, em que ele adquire portanto o carácter de um conteúdo representativo, a situação psíquica modificou-se totalmente. Nós vemos sem dú

vida o signo, mas não o visamos, não o intuimos" (p. 184, sublinhados por mim, cf. p. 173). Este texto é, como se terá notado, dirigido contra um outro lugar estratégico da exposição da doutrina de Kant sobre as matemáticas (nomeadamente contra o estabelecido na teoria transcendental do Método (K.r.V. AK III 469-477 e 480-481), a sua importância afigura-se-me decisiva visto que nele se põe em causa o conceito kantiano de intuição pura. Com efeito, Husserl considera:

(i) Contra a construção característica (ou simbólica), (2ª metade do texto 5): 1º) implicitamente, a tese de arbitrariedade do signo; 2º) explicitamente, que a única relação entre signo (aritmético, por exemplo) e conceito é "associativa"; 3º) em conclusão, o recurso ao signo torna-se redundante e se existem verdades (aritméticas ou outras) gerais, fundadas puramente nos conceitos, estas nada têm a ver com um recurso intuitivo ao signo (cf. acima, meu comentário ao texto 5 e a explicação que Husserl dá nesse texto da adição: $7 + 5 = 12$).

(ii) Contra a construção ostensiva: 1º) que a relação entre a figura geométrica (segundo o conceito) e a figura "sensível" (segundo a intuição) é simplesmente analógica: 2º) que as figuras intuídas não podem ser rigorosamente geométricas: "não há imagem do triângulo que seja adequada ao conceito de um triângulo em geral. Com efeito, ela não atingiria nunca a universalidade do conceito, que o torna válido para todos os triângulos, rectângulo, de ângulos oblíquos, etc., mas ela seria sempre restricta apenas a uma parte desse domínio". (Kant, K.r.V., AK. III 136), Husserl estaria, penso, absolutamente

de acordo com esta afirmação do esquematismo (cf. texto 6), simplesmente, por essa razão mesma (por não existir imagem adequada do conceito de triângulo), Husserl consideraria, ainda de acordo com Kant, que "o esquema do triângulo não pode existir noutra lugar senão no pensamento" (AK. III 136), mas consideraria redundante, contra Kant, "que ele significasse uma regra da síntese da imaginação tendo em vista (in Ansehung) as figuras puras no espaço" (AK. III 136, sublinhados por mim) a não ser que por figuras puras se entendesse ainda e só, "o conceito dessas figuras eventualmetne representado pela imaginação" e não "as figuras puras objecto de uma intuição pura" ou "resultado de uma construção do conceito na intuição pura", expressões que são, em 1894, para Husserl sem sentido. Digamos que Husserl, ao contrário de Kant, nega que exista a possibilidade de uma intuição que seja sensível e, simultaneamente, pura. Nesta conformidade a crítica que o primeiro autor dirige ao segundo explora a equivocidade da conjugação: "sensível e pura", e, portanto, critica Kant a partir de canones empiristas. Dado que a novidade do criticismo face ao empirismo radica na teoria da síntese e não na da intuição, sensível para ambos, a filosofia de Kant presta-se efectivamente a esta crítica; 39) pelas razões que acabo de apontar, Husserl não consegue dar outro sentido à expressão "construção ostensiva" que não seja "intuir o conceito" (cf. texto 6) o que, de momento, tem o mesmo valor lógico que a expressão "ferro de madeira" (cf. L.U. VI Unt. p. 162 2ª edição). Um outro extracto da P.S.L. expõe com particular

clareza este argumento (texto 6, continuação): "As figuras e as relações geométricas não são de todo intuitíveis se é necessário dar razão aqueles que temem atribuir erradamente propriedades ideais, que as percepções não podem mostrar no espaço, aos produtos da imaginação correspondentes. Os objectivos dos processos idealizantes, portanto conceptuais, são eo ipso não intuitivos. As figuras e as relações efectivamente intuitivas "representam" em virtude de certas analogias (infinitamente grosseiras se medidas de acordo com o ideal da definição), as figuras e as relações geométricas propriamente pensadas (meinen) (...). Quem quer que tenha isto claro recusar-se-á a falar de uma intuição dos abstractos geométricos, visto que tal releva de uma maneira de falar que é imprópria. A figura desenhada, se a considerarmos por ela própria, é naturalmente uma intuição, mas não a figura geométrica, à qual a primeira não é idêntica e não faz senão representá-la (P.S.L., p. 173). Então, para Husserl, se a generalidade é garantida pelo conceito então o recurso à intuição, sendo esta sempre do particular, é lógica e epistemologicamente redundante se bem que possa ser pedagógica e didacticamente útil; ou então, para haver uma intuição (que Kant chamaria pura e Husserl eidética) do objecto geral (de "triângulo ideal", por exemplo) é necessário admitir que este me pode ser objectivamente dado (e não só pensado) e isso implica admitir que ele tem uma , sui generis, "existência objectiva" - tese que, de momento, Husserl não está disposto a aceitar. Portanto, segundo Husserl, a implicação da "intuição" na justificação do pen

samento geométrico e matemático, ou é redundante se for considerada apenas como intuição sensível, ou é uma absurdidade se se adjectivar o sensível de puro ("intuição sensível pura" cf., por exemplo, K.r.V. AK. III 117) ou, de acordo com a teoria exposta em 1913, para não ser uma absurdidade deve dar um objecto-geral e então é uma antecipação de I.E. Naturalmente que esta última hipótese não é de momento considerada por Husserl; cf., para 1913, Ideen I p. 312: "a ideação intuitiva (que merece particularmente esse nome como intuição de uma "ideia") (...) é, com efeito o conceito kantiano de intuição pura mas clarificado pela fenomenologia", sublinhado por mim. Repare-se como esta afirmação é, ao contrário do que Husserl parece querer afirmar, absolutamente contrária à essência do criticismo, já que se fosse possível a intuição de uma ideia ("Idee erschauung") então, para Kant, a fronteira entre Análítica e Dialética estaria em perigo).

Husserl usa também a posição empirista para mostrar, acerca da noção kantiana de intuição pura, para além da sua inaceitabilidade, a sua ineficácia: ela daria sempre um particular e nunca um geral e portanto, a fortiori, torna-se também ocioso discutir se, sendo sensível, pode ser pura ou deve ser empírica: conversivamente, Husserl está preso no dilema que decorre da sua posição empirista: "a passagem que conduz dos particulares ao geral", é, neste contexto, inexplicável visto que a caracterização lógica dos primeiros, contingência, realidade e carácter individual, é inversa dos segundos, necessidade, idealidade e generalidade (cf., de novo, texto 2

supra e nosso comentário). Summa summarum, Husserl tem que optar entre a consequência natural da posição empirista: o cepticismo (cf. L.U. Prolegomena §§ 32-40 e Ideen I § 20) ou uma reformulação do quadro epistemológico e ontológico em que se move. Tendo privado tempo suficiente com as proposições lógicas, matemáticas e geométricas para lhe parecer que o único programa filosófico que está em consonância com a dignidade destas é o de "tentar fundar em bases novas a lógica pura e a teoria do conhecimento". (L.U. Vorwort, p. VII) Husserl prefer, citando Goethe (ibid. p. VIII), esclarecer e criticar os erros que estão na base da sua antiga posição (P.A. e P.S.L.), a extrair desta o "conforto" do cepticismo.

§ 10. A teoria da intuição categorial (1901) como antecipação de IE (1913)

Na apresentação, drasticamente selectiva, que a seguir se fará da "teoria da intuição categorial" tal como é concebida em 1901, nas L.U., abordar-se-ão, sucessivamente, os tópicos seguintes: (i) aspectos da crítica à teoria empirista da abstracção; (ii) novo alcance da expressão "fundado exclusivamente segundo os conceitos"; (iii) conceitos de base para a descrição fenomenológica da intuição categorial (doravante IC); (iv) "intuição sensível simples e "expressão nominal"; (v) "juízos de percepção" e "intuição categorial"; (vi) "intuição (do) geral". Os tópicos (i) e (ii) representam a alteração da posição de Husserl numa perspectiva lógica e argumentativa; os tópicos (iii) a (vi) representam essa alteração numa perspectiva fenomenológica e descritiva.

(i) Aspectos da crítica à teoria empirista da abstracção:

Fazer atenção ao adjectivo "empirista" é essencial para a justa compreensão do alcance desta crítica. Husserl irá propor uma "nova teoria", não empirista, da abstracção a que também chama "abstracção ideativa" ou "ideação" e portanto não é toda a teoria de abstracção que está aqui sob a mira da crítica fenomenológica, mas apenas a forma empirista de conceber a abstracção. É de salientar também o próprio facto de a "nova

teoria" ser ainda representada em afinidade com a noção de abstracção, o que me parece derivar do facto de Husserl pretender, por essa via, garantir à partida credibilidade à descrição fenomenológica da "forma de acesso ao geral", descrição feita em termos psicológicos e lógicos e que se pretende metafisicamente neutra. Ora essa credibilidade ficaria comprometida se se adoptasse, ex abrupto, uma posição tipo "realismo-platónico".

Passando então às teorias empiristas da abstracção, Husserl parece considerar que o seu denominador comum se poderia representar pela proposição: "é com base na semelhança entre os particulares que se acede ao geral": donde resultaria que se postularia a existência de uma faculdade ou disposição que se exerceria ao levar a cabo essa "percepção de semelhanças". Precisamente, as várias formas de empirismo resultariam, no que diz respeito ao problema da abstracção das diferentes maneiras de caracterizar essa disposição ou faculdade e de, por essa via, descrever o nosso modo de "aceder ao geral". A IIª Untersuchung procurará desautorizar esta tese, do "acesso geral" fundado na percepção de semelhanças dos particulares, seguindo três ordens de razões:

(1) a comparação dos singulares (supostamente semelhantes, ou com semelhanças segundo uma certa qualidade, por exemplo, o vermelho) só é possível se se aceitar um objecto ideal (no caso do exemplo, a espécie-vermelho) em função da qual a comparação se faz e as semelhanças se determinam enquanto tais (texto 7). "Não podemos qualificar duas coisas de semelhantes

sem indicar segundo que ponto de vista (Die Hinsicht) elas são semelhantes. O ponto de vista, afirmo eu, e é nele que reside a identidade. Cada semelhança reporta-se a uma espécie à qual estão subordinadas as coisas comparadas; e essa espécie não é, por sua vez, uma simples semelhança que se estabeleceria entre ambas as partes e não pode sê-lo, porque se o fosse um absurdo regressus in infinitum seria inevitável (...). Se duas coisas são semelhantes do ponto de vista da forma é então a espécie forma em questão que é o idêntico; se são semelhantes do ponto de vista da côr é então a espécie côr, etc." (L.U. IIª Unt. p. 112-113, eu sublinho "ponto de vista", os restantes sublinhados são de Husserl; cf., para o mesmo argumento, também IIª Unt. pp. 109 e 211).

(2) se se procurasse explicar a dignificação atribuída in conceito (por exemplo, "cinco") ao objecto geral (no caso, cinco ou espécie cinco) pelo recurso aos individuais (no caso, fenómenos concretos de intuições de colectivos de 5 coisas, cf. também texto 2 supra) incluídos na extensão do conceito em questão, então:

- a) convém fazer atenção para o facto dessa extensão ser virtualmente infinita (como é bem patente, no caso do exemplo, se se considerar as possibilidades que eu tenho de fazer colecções de 5 coisas ou, conversivamente,
- b) deve-se também ter em consideração que é o objecto ideal (no caso cinco) que cria a unidade da extensão (do conceito "cinco", segundo o exemplo) e, por essa via a possibilidade de comparar os objectos singulares (as colecções ou grupos de

5 coisas).

Em conclusão, (texto 8): "invocar um "mesmo" momento comum a todos os casos não pode, naturalmente, servir para nada. Esse momento é numericamente dado tantas vezes quantas são representáveis os objectos singulares dessa extensão. Ora, como é que aquilo mesmo que necessita da unificação poderia unificar? Mesmo a possibildiade objectiva de reconhecer todos os membros da extensão do grupo como semelhantes entre eles não pode ter nenhuma utilidade; ela não pode, para o nosso pensamento e para o nosso conhecimento, conferir a unidade a essa extensão (...) . Manifestamente, de uma maneira geral, toda a tentativa para interpretar o ser do Ideal como um ser possível do Real deve fracassar pelo facto que as possibilidades são elas próprias, por sua vez, objectos ideais. Tal como não se encontra no mundo real números em geral ou triângulos em geral, não se encontram aí possibilidades. A concepção empirista, que pretende dispensar-se de admitir os objectos específicos [i.é. espécies] recorrendo ao domínio de extensão destes é, portanto, inaceitável. Ela não nos pode dizer o que é que confere unidade à extensão (L.U. IIª Unt. p. 115. Husserl sublinha "unificar", os outros sublinhados são meus; para o mesmo argumento cf. também L.U. IIª Unt. pp. 113-117 e 147-150 e note-se ainda que na pág. 114 Husserl se refere a P.A., curiosamente sem a criticar).

Note-se ainda como no texto 8 uma importante distinção entre ideal e real é estabelecida e uma importante relação en-

tre, ideal, possível e real é determinada.

Ter-se-á de igual forma reconhecido a actualidade desta questão nomeadamente no que diz respeito ao problema da relação entre pontos de vista da significação (intensionalidade) e da extensão (extensionalidade) e da forma como Husserl se esforça por mostrar que o do primeiro é irredutível ao segundo usando de uma distinção ("kantiana") entre síntese (ou colecção, ou extensão) e unidade da síntese, no caso unidade da extensão.

(3) a teoria empirista da abstracção é "cega" para o que é mais importante: a intenção (da consciência) dirigida para o geral é essencialmente diferente da intenção (da consciência) dirigida para o particular ambas revelam dois modos especificamente diferentes de intenção, respectivamente: segundo a significação do conceito e segundo o dato da intuição sensível. (texto 9) "O excesso de realismo conceptual trouxe consigo que se tenha contestado não só a realidade mas também a objectividade da espécie. Erradamente, com certeza. À questão de saber se é possível e necessário conceber as espécies como objectos não se pode manifestamente responder senão reportando-nos à significação (o sentido, a intenção) dos nomes que designam a espécie e à significação dos enunciados que reivindicam uma validade para a espécie. Se for possível interpretar estes nomes e enunciados ou compreender a intenção dos pensamentos nominais e proposicionais que lhes conferem a significação de tal forma que os objectos próprios da intenção sejam individuais, deveremos admitir a teoria adversa. Mas se tal não for o caso, se a análise da significação de tais ex-

pressões mostrar que a sua intenção directa e propriamente dita não é, com toda a evidência, dirigida sobre nenhum objecto individual e, sobretudo o facto da relação universal que lhes pertence ser apenas uma relação indirecta, no que respeita a uma extensão de objectos individuais, referindo-se a conexões lógicas cujo conteúdo (sentido) se desenvolve apenas a partir de novos pensamentos e exige novas expressões - então a teoria contrária é manifestamente falsa" (L.U. 2ª Unt. p.110) e, depois de debatida a alternativa, Husserl conclui que (texto 9, cont.): "a consciência da generalidade específica deve ser considerada como um modo essencialmente novo de representação (Ibid. p. 150, sublinhados por mim). O "essencialmente novo" reside então, de acordo com o texto 9 (cf. também para o mesmo argumento L.U. IIª Unt. pp. 137, 145, 148-151), no facto de, no caso da intenção sobre o "geral", esta ser imediate ou directamente dirigida para o geral e apenas de forma indirecta ou mediata para o particular. Este argumento constitui então a base da argumentação fenomenológica contra a teoria empirista da abstracção como obra da atenção (IIª Unt. §§ 13 e ss.): mesmo a mais intensa concentração no particular, mesmo só numa única qualidade desse particular, por exemplo, o vermelho, não anula o seu carácter individual (cf. IIª Unt. § 19 A). Um atributo particular é tão "individual" como o próprio objecto concreto de onde foi "abstraído" (cf. para este argumento L.U. IIª Unt. pp. 153-60).

Note-se que a forma como é introduzida esta crítica propõe, no que respeita ao ponto de vista ontológico, mais precisamente lógico-ontológico, uma distinção capital, que convém desde já reter, entre existência-real (espacio-temporal) e

existência-objectiva (ideal). Ambas caracterizam, de modo essencialmente diferente, objectos; o paradigma da primeira sendo a percepção sensível de um objecto sensível e o da segunda sendo a significação que, em lógica, tem o termo objecto: sujeito de predicados verdadeiros (cf. Ideen I pp. 11, 18, 21, 24, 28, 40-41).

Parece-me oportuno propor, para concluir este breve apontamento sobre a crítica fenomenológica à teoria empirista da abstracção, uma avaliação do seu alcance. Husserl pretende, por diversas vezes, a propósito das considerações que faz acerca dos vários argumentos nas diversas formas de empirismo, que a posição filosófica empirista, consequentemente desenvolvida, conduz do ponto de vista lógico-filosófico (i.e., argumentativo) ao "contra-senso", "ao absurdo" e, em última análise, se auto refuta (como se sabe é também este o sentido da crítica ao psicologismo levada a cabo em L.U. nos Prolegomena). Este aspecto do argumento é importante e complexo, vou explicá-lo um pouco mais. Não podendo apresentar, neste estudo, de forma detalhada, todos os argumentos e contra-argumentos envolvidos na discussão, nem sequer a forma, aliás brilhante, como Husserl analisa cada proposição empirista, determina as suas consequências e propõe a sua refutação, limitar-me-ei a considerar esquemáticamente a polémica em questão. Nesta conformidade, o problema de saber como avaliar a alternativa empirista à posição fenomenológica, consiste em determinar em que medida é ou não aceitável uma alternativa empirista às três razões, (1), (2) e (3), que vimos acima representarem a

posição de Husserl.

Uma alternativa a (1) - a comparação das semelhanças nos singulares supõe já um objecto geral, termo em função do qual se faz a comparação - é, creio, plausível. Este facto afigura-se-me de importância, e ele foi por vezes pouco considerado pelos fenomenólogos. Saliente-se, em primeiro lugar que (1) é uma consideração epistemológica, de natureza genética e feita de modo vago. Em termos vagos afirma-se que se alguém(homem, animal?) não possuir primeiro um acesso aos objectos gerais então ele não saberá depois classificar tal ou tais particulares como pertencendo a tal ou tal espécie e não a outra. Por exemplo, se não se souber primeiro algo acerca da 'essência' de cão' e acerca da 'essência' de gato' não se saberá depois quando em contacto, via experiência, com os particulares cães e gatos distingui-los e classificá-los como tal, i.e., como cães e como gatos. Alternativamente, a posição empirista afirmaria: (1) 'que é confrontando os particulares e 'abstraíndo' deles indutivamente elementos (qualidades) semelhantes que progressivamente construímos a ideia de 'objecto geral', de 'abstracto', de 'espécie'. O ponto crítico da discussão concentra-se, segundo o próprio Husserl (cf. supra, texto 7) na ideia de regressus in infinitum. Esta estaria na base da condenação da posição empirista representada por (1)'. Não creio que Husserl tenha razão. A menos que se afirme que o acesso aos objectos gerais como prévio aos particulares é também comum aos animais, em particular, aos não-falantes. Com efeito, a esmagadora maioria dos animais sabe proceder a 'clas

sificações', digamos, de estereótipos das várias espécies que necessita de reconhecer para, por exemplo, sobreviver. Um rato, um gato, um cão, sabe reconhecer animais da mesma espécie, da espécie presa e da espécie predador, e é mesmo capaz de fazer distinções muito mais subtis, mesmo a propósito de 'coisas' naturais não animadas. E creio que seria um exagero metafísico afirmar que tais animais 'vêem' essências. Basta supor que eles, como nós, procedem indutivamente e estão dotados de uma disposição inata (eventualmente filogenética) para a percepção selectiva de certas semelhanças em detrimento de outras. Tudo o que se deve pedir ao empirista é então que ele aceite a existência de disposições inatas — aspecto negado pelo empirista moderno, mas explicitamente aceite pelo empirista contemporâneo (e.g. Quine) — e que procure dar algum sentido à ideia de 'aprendizagem indutiva', sentido que só poderá advir de um programa de psicologia experimental de natureza claramente extra-filosófica.

Mas, se passarmos agora para as proposições (2) e (3) a situação afigura-se-me diferente e aqui seguramente a balança desequilibra-se a favor da posição de Husserl. A proposição (2) aborda o problema da extensão infinita em número das particulares de uma certa classe e conjugua-o com o problema da unidade da extensão dessa classe (cf. supra texto 8). Ora, se ao primeiro dos dois problemas o empirista pode responder com a 'indução' ao segundo só pode responder afirmando a ideia de "a classe de todos os x", onde x designa certos particulares (objectos ou qualidades) que podem existir em número virtual-

mente infinito. Mas aqui a ideia de classe é insubstituível e irreduzível (por ou a particulares) e conta, ela própria, já como um objecto geral. (A questão de saber com que tipos de objectos gerais nos devemos ontologicamente comprometer é abordada mais abaixo nos §§ 15 e 16 deste trabalho). Basta, portanto, mostrar que o empirista não pode dispensar um objecto geral: a(s) classe(s) (objecto geral que entra em todas as expressões do tipo: "a classe de todos os x") para apresentar a sua recusa em admitir a existência de tais objectos como "uma forma de cegueira" (a expressão é, como se sabe, de Husserl).

E assim, no que diz respeito a (3) Husserl tem também indiscutivelmente razão. Na realidade, (3) (através do texto 9 cf. supra) introduz uma importante ideia que, infelizmente, acabará por não constituir o fio condutor de nenhum programa fenomenológico de investigação: a ideia segundo a qual a impossibilidade de recusar os objectos gerais reside na significação de certos nomes (e.g. 'classe', 'grupo', etc.) e na significação de certos enunciados (e.g. "a classe de todos os x", etc.) a qual não pode ser reduzida a um discurso sobre indivíduos. Pelas razões já indicadas, este argumento contra o empirismo nominalista ou conceptualista é bem-vindo. Mas, por razões que se prendem com uma outra ideia fundamental da doutrina de Husserl, a ideia segundo a qual o esclarecimento da 'significação dos nomes e dos enunciados deve ser feito por recurso a actos intencionais e, portanto, de um modo geral, a representações mentais, e não pela análise lógica da linguagem e pelo estudo dos modos de referência linguística às entidades extra-linguís-

ticas designadas nessa linguagem – por causa desta outra ideia, dizia, Husserl vai posteriormente interpretar esta afirmação (3) como argumento a favor da afirmação de uma intuição do geral (intuição eidética) a qual será, por sua vez, determinada mais num contexto psicológico (fenomenologia como psicologia eidética descritiva) do que num contexto linguístico. Na realidade, ela será determinada independentemente da consideração deste último contexto e Husserl gasta assim na jogada errada o seu melhor trunfo contra o empirismo conceptualista e nominalista. (Mais sobre esta questão no fim do § 13 deste trabalho. No parágrafo 22 alínea (C) a 'teoria' fenomenológica da significação tal como ela é afirmada nas Ideen I será exposta e criticada).

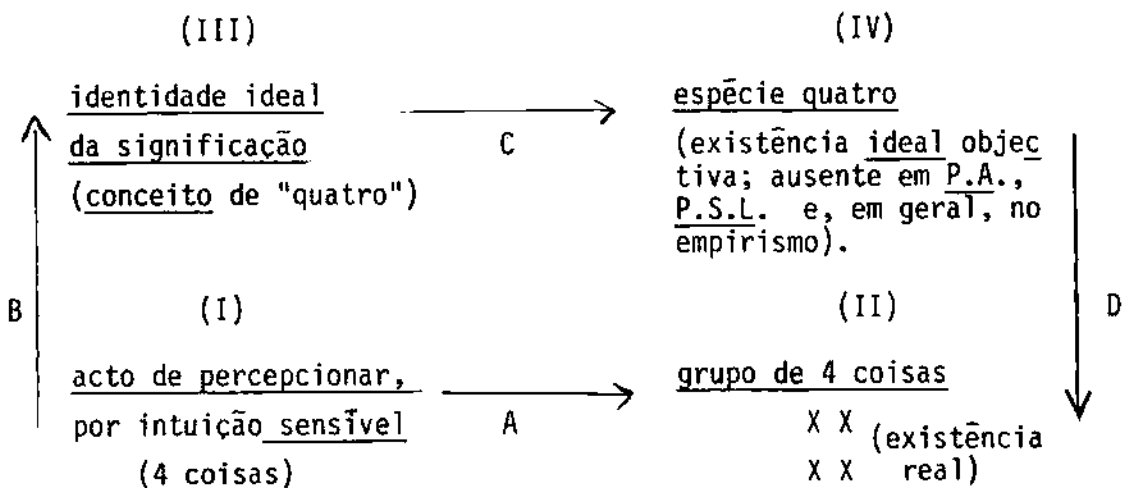
(ii) novo alcance da expressão "fundado exclusivamente em conceitos"

A expressão "fundado exclusivamente em conceitos" foi usada por Husserl em P.A. para caracterizar a sua posição empirista acerca das verdades necessárias das proposições gerais da lógica e da matemática (aritmética). A conotação⁽¹⁾ de analiticidade que esta expressão tem na sua versão empirista torna-se patente pela anteposição desta outra expressão "o carácter de necessidade associado à verdade das proposições ge-

(1) Expressões equivalentes como: "grounded in meanings" ou "truth by virtue of meaning" são (ou forma), de igual modo, características do empirismo lógico dos anos 30 e 40 (cf. para uma discussão deste tópico Quine, 1953 pp. 20-46). O empirismo a que me refiro neste parágrafo é sempre o empirismo clássico dos filósofos modernos e não o empirismo lógico.

rais deve-se ao facto de estas serem fundadas exclusivamente em conceitos i.e., analíticas". Mesmo sendo a analiticidade uma propriedade lógica 'objectiva' destas proposições, o seu fundamento é, em P.A. e, em geral, no empirismo apenas subjetivo visto que a existência do conceito é apenas mental e a sua referência objectiva ontologicamente vazia. Ser "verdadeiro analiticamente" ou ser "verdadeiro necessariamente" significa, portanto, para o empirismo: "não poder ser pensado de outra maneira". É este estado de coisas que Husserl vai reformular. Propõe-se seguidamente uma representação esquemática dessa reformulação e apresentam-se depois três ordens de razões que a tornam plausível.

Quadro 1:



1º) a análise das origens do conceito (III) não se confunde com a sua génese (eventualmente por abstracção).

De um ponto de vista genético o conceito (III) pode ter como reclamam os empiristas, a sua origem na intuição sensível (I); neste sentido pode afirmar-se, impropriamente, que

é "fundado" nesta. Mas é obrigatório distinguir, como pensava Kant, entre génese e origem (cf. K.r.V. AK. III 27). Deve, por isso, ser denunciada (texto 10) "a confusão entre dois interesses científicos essencialmente diferentes, dos quais um diz respeito à explicação (Erklärung) psicológica das experiências, e outro à elucidação (Aufklärung) "lógica" do seu conteúdo pensado ou do seu sentido, e à crítica da sua função de conhecimento possível. No primeiro caso, trata-se de fazer a demonstração dos laços empíricos (causais) que unem uma experiência dada a outros factos do processo dos acontecimentos reais (...); no segundo caso, pelo contrário, tem-se em vista a "origem dos conceitos" (ou, texto da primeira edição, a "análise dos "conceitos") que são inerentes às palavras..." (L.U. IIª Unt. pp. 119.120, sublinhados por Husserl, cf. todo o § 6 desta IIª Unt.). Portanto, a origem do conceito é a priori mesmo que a sua génese seja empirico-psicológica; e, assim, a independência lógico-epistemológica do conceito relativamente à intuição sensível e ao facto está garantida. (cf. ainda L.U. IIª Unt. pp. 164, 216-217).

29) O conceito (III) passa a ter uma referência objectiva: a espécie (IV)

A análise da origem do conceito não se reduz à análise da sua significação (que, num certo sentido é apenas subjectiva) e muito menos à análise das intuições sensíveis (I) que lhe estariam na base (cf. supra texto 10), mas identifica-se com a análise do objecto (ou descrição do estado de coi

sas) referido nessa significação (ou, o que é o mesmo, significado nesse conceito). (texto 11): "Nós apreendemos com evidência certas verdades categóricas que se reportam a objectos ideais. Se essas verdades são válidas tudo o que pressupõe objectivamente a sua validade deve existir (das sein). Se eu vejo evidentemente que 4 é um número par, que o predicado enunciado se reporta efectivamente ao objecto ideal 4, esse objecto não pode ser uma simples ficção, uma simples façon de parler (em francês no original), na verdade não pode ser um Nada" (L.U., IIª Unt. p. 125, sublinhado por mim); "os objectos ideais,..., existem verdadeiramente (existieren wahrhaft)" (id., p. 124).

3º) Dados 1º e 2º, é, segundo Husserl, legítimo fundar objectivamente as verdades analíticas que decorrem exclusivamente da significação dos conceitos.

Por ciências a priori, ou ciências ou proposições fundadas exclusivamente em conceitos, deve-se agora entender: ciências cujas proposições têm por referência objectos ideais, ou estados de coisas ideais. O carácter de verdade que é associado a estas ciências ou proposições deve então ser tomado como objectivamente fundado. (texto 12). "Quando, por consequência, a palavrinha poder aparece em relação com o termo pregnante pensar, o que se tem com isso em vista, não é uma necessidade subjectiva, quer dizer, incapacidade subjectiva de pensar, não -poder-representar - diferentemente, mas uma necessidade ideal objectiva de não-poder-ser-diferentemente". E Husserl acrescenta em nota: "A conversão ontológica (ontologische Umwendung)

proposta por esta proposição é decisiva para o conteúdo restante da nossa investigação (...)" (L.U. IIIª Unt. p. 239 e nota 1, os sublinhados do texto são de Husserl).

O texto 12 é efectivamente decisivo, pois concentra a novidade de Husserl face a Kant e face ao empirismo: 1-a "referência objectiva" do conceito é afirmada e identificada com: as "essências", ou "objectos ideais", ou "objectos de pensamento", ou "conteúdo do conceito", ou ainda "atributo in specie". Estas oscilações na escolha da expressão própria, mostram, creio eu, a cautela com que Husserl leva a cabo a já referida "conversão ontológica" (cf. L.V. II Unt. pp. 114, 128, 130 e 137) — como se sabe, o termo que vingará será essência; e, 2-o acesso a essa "referência objectiva" como um dado é também afirmado pelas expressões: "ideação" (L.U. VIª Unt. pp. 169, 203, 236), "intuição das essências" (L.U. Zweiter Band, Einleitung pp. 2, 18 e 19 e Vª Unt. pp. 348, 439, 440) ou "intuição categorial" (L.U. VIª Unt. passim.) — os três termos vingaram na fenomenologia, mas a "glória" de representar tipicamente a posição de Husserl vai para o segundo.

(iii) Conceitos base para a descrição fenomenológica da "intuição categorial"

Falta agora habilitar do ponto de vista descritivo, o fenómeno cognitivo da "intuição categorial", i.e., fazer a Aufklärung deste fenómeno (cf. supra, texto 10). Husserl prefere, na VIª Untersuchungen, chamar-lhe "categorial" e não ainda eidética por razões que se prendem com a própria nature

za da descrição que é aí tentada e que se esclarecerão mais abaixo. Vai ser através duma analítica detalhada, e considerando sempre a possibilidade da tese contrária que Husserl vai introduzir a noção de "intuição categorial" (IC) e, sobretudo, de "intuição do geral" (IG). Nesta conformidade será possível propor uma descrição da situação alternativa à exposta em P.A. e P.S.L. e solucionar os problemas aí deixados em suspenso. As bases filosóficas dessa solução já foram propostas nos Prolegomena e nas restantes cinco investigações e esquematicamente representadas neste trabalho nos pontos (i) e (ii).

O "princípio", "regra", ou "norma", que comanda toda a exposição da doutrina fenomenológica sobre IC e IG, e para o qual Husserl reivindicará em 1913 a sua "analiticidade", expressa na proposição "was vor allen standpunk liegt" (Ideen I p. 38), consiste em opôr a descrição do fenómeno intuitivamente dado à predeterminação teórica do que deva supostamente ser esse fenómeno. Husserl considera que a segunda hipótese deriva de preconceitos (Vorurteilen), nomeadamente aqueles que relevam das posições filosóficas segundo as quais "o fenómeno cognitivo" é representado antecipadamente como devendo ser explicado segundo "tal" ou "tal" característica não derivada directamente da sua descrição intuitiva. Apenas a posição fenomenológica que Husserl assume contra o empirismo e contra Kant, comporta para o primeiro a possibilidade de "um olhar neutro e directo" para o(s) fenómeno(s) em questão, e uma descrição do que esse olhar efectivamente "vê" é uma elucidação sem pressupostos. É duvidoso que Husserl tenha razão; se assim fosse a

fenomenologia seria talvez um conjunto de verdades triviais do tipo "o vermelho é uma cor" ou "o vermelho não é verde" mas não seria, como parece efectivamente ser, uma doutrina epistemológica original que deriva de uma posição filosófica que deve ser, e teve que ser, argumentada. De qualquer maneira, nas L.U., este "princípio é defendido nomeadamente no § 65 da VIª Unt., da seguinte forma (texto 13): "não são necessárias teorias metafísicas ou outras para explicar a concordância do curso da natureza com a legislação inata do entendimento; não é a explicação (Erklärung) que é requerida, mas a simples elucidação (Aufklärung) fenomenológica do significar, de pensar, do conhecer, assim como das ideias e das leis que deles derivam" (L.U. VIª Unt. p. 200, é Husserl que sublinha). Não deixa de ser notável que Husserl interprete o longo caminho percorrido de P.A. até ao fim das L.U. (o texto 13 é uma passagem final desta obra) como uma progressiva conquista de neutralidade e não um progressivo reforço de uma posição filosófica, e o faça no próprio momento em que, nas L.U., desfere o último e violento ataque ao criticismo kantiano (VIª Unt. § 65 ao caracterizar o essencial da empresa crítica como uma " *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*" (p. 199). Depois de ter criticado o empirismo com "grande fôlego" em todas as L.U. e o kantismo (desde P.A.) nos seus aspectos cruciais, e de ter proposto uma reforma ontológica e epistemológica de fundo nas descrições que estes autores dão do fenómeno em questão, Husserl parece pensar, um tanto surpreendentemente dir-se-ia, que a posição fenomenológica não é uma teoria, eventualmente mais adequada e poderosa

que as anteriores, mas simplesmente uma visão "directa" das próprias coisas. Voltarei a este tópico com maior detalhe a propósito das Ideen I.

Contrariando, num sentido que se detalhará melhor à frente, o expresso em P.A. contra Kant (nomeadamente no texto 4) Husserl afirma agora que (texto 14): "pertence à natureza do problema (...) que as questões controversas relativas à essência dos objectos gerais não devem ser separadas daquelas que dizem respeito à essência das representações gerais. É vã a expectativa de estabelecer de forma convincente o valor próprio da expressão 'objectos gerais' se não se levanta a dúvida acerca do modo possível de representação de tais objectos" (L.U. IIª Unt. pp. 122-123; é esta ideia que está na base da exposição de IC e IG na VIª Unt.; os sublinhados do texto 14 são da minha responsabilidade). Portanto, sobre os objectos gerais, ou essências, as questões da sua natureza e do nosso acesso (representação) a eles dão-se conjuntamente. A sua "objectividade" é requerida pelas razões que já se apontaram (cf. supra, ponto (ii)), mas só pode ser garantida quando o nosso acesso a tais objectos o for também. Deste ponto de vista é a conversão ontológica que solicita uma reformulação da epistemologia mas só esta última poderá vir a legitimar a primeira.

Na "elucidação" deste acesso ao ideal levada a cabo na VIª Untersuchungen, abordar-se-ão sucessivamente os casos de fenómenos cognitivos representados pela "expressão nominal" e pela "expressão proposicional predicativa" e mais especificamente pela classe dos "juízos"; tomam-se como operadores da

"elucidação", em qualquer dos casos, os kantianos, isto é, o conceito e a intuição ou, o que é equivalente, a intenção de significação e a intuição (ou percepção) (cf. L.U. VIª Unt. p. 3). (Face a Kant salienta-se contudo desde já que, para Husserl se os conceitos sem intuição são vazios, não parece possível, dada a teoria da intuição proposta, assumir que as intuições sem os conceitos sejam cegas; esta questão lança nova ponte para as discussões que levarei a cabo sobre IE nas Ideen I). Nesta conformidade, o fenómeno cognitivo será também considerado segundo três níveis distintos: o primeiro, confronta biunivocamente intuição sensível (IS) e conceito (intenção significativa) a propósito das expressões nominais: o segundo, considera os "juízos de percepção" (ou expressões proposicionais de percepção) e mostra a assimetria aí existente, ao contrário do que se passava no primeiro caso, entre a matéria (Materie) intuída do juízo (fundada em IS) e a forma categorial, ou formas categoriais, expressas nesses juízos e concebidas, à la Kant, como funções sintéticas — a este propósito Husserl habilita epistemologicamente pela primeira vez IC; o terceiro, considera os juízos sobre "objectos gerais" e mostra como o esclarecimento do alcance cognitivo destas expressões proposicionais implica a admissão de IG. O texto 15, que se segue, dá conta destes três níveis: "vamos primeiro considerar em detalhe os actos pelos quais os conrectos sensíveis e os seus componentes sensíveis se apresentam como dados; depois, por oposição a estes, os actos de uma espécie completamente diferente, pelos quais os estados de coisas conrectamente determi-

nados, colectivos, disjuntivos, são dados como 'objectos de pensamento', como 'objectos de ordem superior', mas que contêm realmente neles mesmos os objectos que os fundam; e em seguida, por fim, actos como a generalização ou a apreensão individual (mas) indeterminada, actos cujos objectos são, sem dúvida dum grau superior mas não incluem de igual forma os objectos (concretos, sensíveis) que os fundam (...) é o domínio da intuição geral — uma expressão que, para muitos leitores, será sem dúvida tão insólita como a de ferro em madeira" (L.U. VIª Unt. p. 147 para a primeira parte da citação e p. 162 para a segunda parte, os sublinhados são de Husserl, a mesma classificação encontra-se também nas pp. 128, 148, 161-162 da mesma VIª Unt.).

A VIª Untersuchungen para além de propôr estes três níveis de consideração do fenómeno cognitivo procede à sua elucidação no detalhe com vista a habilitar, entre outros aspectos, IC e IG. Veremos, por isso, sucessivamente cada um deles, dando, como é natural, particular atenção ao nível 2 e, sobretudo, ao nível 3.

(IV) "intuição sensível simples" e "expressão nominal do concreto" (nível 1)

Não sendo meu objectivo expor neste trabalho a epistemologia fenomenológica das L.U., mas sim a génese conceptual de IE (através de P.A., P.S.L. e L.U.) e a representação desta última como posição filosófica (Ideen I) que propõe uma solução, que se pretende original, para o problema clássico e ainda hoje decisivo da justificação da "proposição geral" do

"objecto geral" e da "verdade necessária", três representantes maiores do fenómeno cognitivo e três elementos essenciais do "sistema dos conhecimentos científicos", limitar-me-ei, neste tópico (iv), aos três aspectos que se me afigura serem imprescindíveis para a justa compreensão da posição de Husserl face ao referido problema.

(1) tome-se como exemplo de expressões nominais "Cöln" (conceito, ou intenção de significação) ou "caneta", abstraia-se de momento o carácter geral que o nome pode ter (exemplo: "caneta"), e vemos que entre estas expressões e a sua percepção sensível respectiva, a cidade de Cöln e a caneta, existe uma correspondência biunívoca, respectivamente: "Coln" (conceito) e Coln (intuição), e "caneta" (conceito) e caneta (intuição). Na VIª Unt., considera-se que a significação da expressão nominal não reside na intuição sensível ou, o que é o mesmo, na percepção sensível. Contra as diversas variantes de teorias empiristas e mantendo-se quanto a este ponto mais próximo de Kant, Husserl afirma que a significação reside no conceito ou, sendo o caso no juízo de percepção (cf. VIª Unt. § 4);

(2) nesta conformidade, "a percepção determina a significação mas não a contém" e o conceito ou o juízo conferem a significação mas o objecto é dado na intuição (estas afirmações encontram-se na VIª Unt. § 5 pp. 17.23);

(3) existe pois, uma unidade estática (Ibid. § 6) e uma unidade dinâmica (Ibid. § 8) que confere significação à

intuição e, reciprocamente, conteúdo intuitivo à significação;

(3).a) do ponto de vista estático a função do conceito é, como em Kant, a de reconhecimento. Com base em exemplos simples como percepção do papel e "papel", Husserl afirma (texto 16): "a generalidade da significação das palavras [que expressam o conceito] (...) significa que (...) a palavra [i.é., o conceito] não está ligada apenas a uma intuição isolada mas pertence a uma multiplicidade infinita de intuições (empíricas) possíveis – e Husserl especifica esta tese na sua versão kantiana e contra o empirismo – não é suficiente dizer-se simplesmente que (...) a palavra[a conceito] vem, por sua vez, associar-se como simples complexo fônico (...) o nome 'vermelho' designa vermelho, o objecto vermelho; quando com as palavras: o objecto vermelho se torna conhecido como vermelho e é designado 'vermelho' através deste conhecimento, o designar 'vermelho – no sentido actual de designar que pressupõe a intuição subjacente do designado – e o 'conhecer como vermelho' são, no fundo, expressões que têm uma significação idêntica." (VIª Unt., p. 27, os sublinhados são de Husserl; cf. ainda as explicações complementares dadas pelo autor nas ppp. 28 e ss.). E Husserl esclarece posteriormente o que é esta reconhecimento ou apercepção e caracteriza-a como sin-tética (texto 16 cont.): "a generalidade da palavra (do conceito) significa que uma e mesma palavra (um único conceito) engloba (...) graças ao seu sentido unitário, uma multiplicidade bem delimitada idealmente de intuições possíveis (...)

o que se conjuga com a possibilidade, garantida a priori, de tomar consciência, por uma síntese identificadora, de tais conhecimentos" (Ibid. p. 29, sublinhado por Husserl).

(3),b) do ponto de vista dinâmico (texto 17) "a essência intencional do acto de intuição significativa adapta-se (mais ou menos perfeitamente) à essência significativa (conceito) do acto de expressão (...). Na compreensão puramente simbólica da palavra (do conceito) efectua-se, é certo, um acto de significação (a palavra significa qualquer coisa para nós), mas nada é conhecido". Inversamente, para haver conhecimento é necessário "primeiro que haja uma intenção de significação [i.é. como em Kant, um conceito], e esta é, ela própria dada [aspecto que Kant rejeitaria]; é apenas em seguida que inter^vém [como em kant] a intuição correspondente. Ao mesmo tempo, produz-se a unidade fenomenológica que se manifesta doravante como consciência do preenchimento (do conceito pela intuição)" (L.U., VIª Unt. p. 32-33 sublinhados de Husserl); e Husserl conclui assim que (texto 18) "na relação dinâmica (dynamischen Verhältnis), os membros da relação e o acto de conhecimento que os põe em relação, estão separados uns dos outros no tempo e desdobram-se numa forma temporal. Na relação estática (statischen Verhältnis), que subsiste como resultado permanente do processo temporal, eles coincidem temporalmente e materialmente" (L.U., VIª Unt. p. 34).

Para Husserl, como para Kant, a referência à forma temporal é, do ponto de vista dinâmico imprescindível: concei

to e intuição estão separados no tempo, mas é o tempo que constitui também a sua forma de ligação; Husserl dispensa-se contudo, de recorrer de momento, à imaginação embora pense, como Kant, que a intuição se deve adaptar" ao conceito.

Contudo, de agora em diante, as diferenças epistemológicas entre ambos irão de novo, agravar-se: a Secção I da VIª Untersuchungen expõe seguidamente uma "doutrina do preenchimento" (Erfüllung) (§§ 16-35), a qual desenvolve uma relação entre conceito e intuição — que Kant consideraria ser psicológica — e que termina propondo uma versão da teoria clássica da verdade como adequação e afirmando a evidência como critério único de verdade (§§ 36-39) que Kant rejeitaria. As análises da Secção 2, que tem o significativo título de "Sinnlichkeit und Verstand", habilitam uma teoria já claramente não kantiana da relação entre conceito e intuição. Esta teoria, que exporei esquematicamente mais abaixo (ponto (v) e (vi)), permite que na Secção 3 se apure, na sequência dos problemas deixados em suspenso na Secção 1, que a função do conceito não só não implica só por si conhecimento mas, perspectivada a partir da nova teoria da intuição, que agora compreende várias espécies distintas: sensível, categorial, e do geral, e à qual é atribuído um duplo carácter: doador (como em Kant) e sintético (contra Kant), se torne, num certo sentido, redundante. (texto 19): "Na intuição das coisas, nós efectuamos uma síntese judicativa, um acto intuitivo: é assim ou não é assim; mediante o facto de a este acto de intuição do estado de coisas se adaptar a intenção da expressão [con-

ceito] com os complexos fônicos associados [portanto, como expressão linguística], o conhecimento do estado de coisas intuído realiza-se" (L.U., VIª Unt. p. 206 in fine sublinhados por Husserl). Note-se, contra o afirmado por Husserl acima em (iv) 1 e 2, que agora é a intenção da expressão, o conceito, que se adapta à intuição e não o inverso. Digamos que, sendo sintética e doadora, a intuição apenas "precisa" do conceito para se exprimir gramaticalmente isto é, para se exteriorizar através dos signos (cf. no texto 19 a referência ao "complexo fônico associado") que a representam. Husserl parece julgar ser possível substituir as três 'funções discursivas' do conceito (Kant), respectivamente: significação, significado e signo-significante, por três funções doadoras da intuição⁽²⁾: como intenção de significação o conceito é vazio e anterior ao verdadeiro conhecimento que é intuitivo; como significado isto é, como correlato objectivo da significação, o "conceito" torna-se 'objecto-espécie' (cf. supra ponto (ii) quadro 1 (IV)) e deve ser dado originariamente na intuição; como signo-significante (expressão linguística) apenas reproduz, copia, adaptando-se-lhe, o conhecimento originariamente intuitivo, com vista à sua exteriorização escrita ou oral; nesta tripla acepção o conceito deixa de ter,

(2) Levinas (1978 pp. 125-138) aborda esta questão e pretende concluir que "a teoria da intuição, de Husserl, não pretende então combater o alcance da razão lógica discursiva" (p. 134). Mas acaba por afirmar que "a dedução não é senão uma forma de chegar, mediatamente, à intuição, que é a razão" (p. 135), e embora confronte a posição de Kant (p. 130-131), parece não ser sensível ao facto de que a segunda afirmação, justa com ela é a propósito de Husserl, limita substancialmente o alcance da primeira que passa a ter um alcance simplesmente operatório e não uma dimensão originária.

enquanto discursivo, qualquer coisa de originário e de original a trazer ao fenómeno cognitivo, que agora se concebe sob o paradigma da intuição e neste sentido torna-se epistemologicamente redundante, esta mesma situação repetir-se-á, vê-lo-emos, nos Ideen I. Para Kant, a irreducibilidade do discursivo, no fenómeno cognitivo estava associada à espontaneidade da síntese e à "cegueira" das intuições sem os conceitos, "cegueira" cuja origem há que procurar precisamente na ausência de espontaneidade. Husserl, dotando a intuição de espontaneidade sintética (cf. texto 19) e de "ver originário" e, como mostrarei, alargando quase vertiginosamente o seu alcance (à intuição categorial e eidética) torna problemático o carácter originário e irreduzível do discursivo (voltarei a este assunto mais adiante).

(V) "Juízos de percepção" e "intuição categorial"

A novidade dos "juízos de percepção", que são como se sabe uma classe das expressões proposicionais predicativas, face às expressões nominais, consiste no facto de nestes ser patente a assimetria entre intuição sensível e forma categorial. Considerou-se seguidamente os três aspectos tidos por essenciais para a caracterização da posição de Husserl face a esta questão.

(1) Se, por exemplo, considerarmos a expressão proposicional "este papel é branco" constata-se facilmente que, "papel" e "branco" são expressões nominais que podem ser postas em correspondência biunívoca com as intuições sensíveis

respectivas: papel e branco; mas que "este" e "é" são formas categoriais sem correspondência na intuição sensível e a pro pósito das quais convém colocar a seguinte alternativa: ou são formas meramente discursivas, ou são índices de uma nova espécie de intuição, nomeadamente categorial (abstrair-se-á também das dificuldade suplementares que podem levantar os deicticos, "este", no caso do exemplo dado, e considerar-se-á como forma pregnante do exemplo a cópula expressa por "é". Cf. L.U., VIª Unt., pp. 128-131, para uma análise detalhada do exemplo citado: "este papel é branco"). Husserl propõe então uma primeira tese (texto 20): "a certas partes do enunciado previamente determináveis na forma pura e simples do juízo corresponde qualquer coisa na intuição (sensível), enquanto que não há absolutamente nada que lhe possa corresponder nas outras partes do enunciado" (VIª Unt. p. 135, sublinhados de Husserl).

(2) Esta primeira tese deve ser completada, contra o empirismo, (cf. L.U., VIª Unt., pp. 139-140), por uma segunda tese de inspiração kantiana (texto 21): "a flexão que dá a forma, o ser na sua função atributiva e predicativa, não se preenche (i.e, não se dá), em nenhuma percepção (sensível). Lembremos aqui a proposição de Kant: o ser não é um predicado real. Mesmo se ela se reporta (em Kant apenas) ao ser existencial, ao ser da "posição (setzung) absoluta", como também lhe chamou Herbart, nós podemos de igual modo aplicá-la ao ser predicativo e atributivo (...); o ser não é nada no objecto [sensível], nem uma das suas partes, nem um momen-

to que lhe seja inerente (...) o SER não é absolutamente nada de perceptível (no sentido de percepção sensível)" (L.U. VIª Unt., pp. 137-138, sublinhado de Husserl. O mesmo é dito para as outras categorias, e.g., implicação, identidade, causalidade, etc., no § 44 da VIª Unt.).

(3) Por fim, na terceira tese, Husserl opta face à alternativa que se referiu mais acima, em (V)-1, por propor uma nova espécie de intuição, categoria, que eliminaria a discursividade pura (pace Kant), o puramente simbólico, da forma categorial (texto 22): "é necessário que haja um acto que preste aos elementos categoriais da significação os mesmos serviços que a simples percepção sensível presta aos seus elementos materiais (...) o objecto com as suas formas categoriais não é simplesmente visado como no caso de uma função puramente simbólica das significações, mas é posto, ele próprio, sob os nossos olhos, precisamente nessas formas (categoriais); por outras palavras: o objecto não é somente pensado, mas precisamente intuído ou ainda percebido (...). Como poderíamos nós com efeito designar ainda o correlato da representação de um sujeito não sensível ou não contendo formas sensíveis, se a palavra objecto nos estivesse interdita, e como poderíamos nomear o seu "ser-dado" actual ou o seu aparecer como "dado", se a palavra percepção nos estivesse também interdita? É desta forma, que na linguagem usual, conjuntos, pluralidades indeterminadas, totalidades, números, termos disjuntivos, predicados (ser-justo), estados de coisas, se tornam "objectos" e os actos por meio dos quais eles apa-

recem como dados tornam-se "percepções (...); assim devemos distinguir de uma maneira geral entre intuição sensível e intuição categorial" (L.U., VIª Unt. pp. 143-144 a partir da interrogação os sublinhados são de Husserl, os outros são meus). Face ao afirmado em P.S.L. a novidade consiste agora não propriamente em "intuir o conceito" (cf. super Texto 5) mas no acesso intuitivo, intuição categorial, à referência objectiva, mas ideal, desse conceito. Na realidade, IC torna-se assim o modo originário de acesso a esse tipo de objectos e, nesse sentido, o papel do conceito é, naturalmente, secundarizado.

O texto 22 não distingue dois aspectos, que noutros lugares (por exemplo, VIª Unt., pp. 161-162 e §52) Husserl distingue a propósito deste conceito "supra sensível" (übersinnlichen ibid, p. 143) de intuição e presta-se por isso a uma confusão que é conveniente esclarecer. Considere-se a diferença entre "e" e "5", ou entre "ou" e "triângulo". As aspas ("...") certificam-nos que se tratam de expressões e não de objectos de intuição. O que Husserl parece afirmar (cf. texto 22, desde a interrogação até ao fim) é que todas estas expressões de significações, tão diferentes como "é" e "triângulo", têm referentes objectivos da mesma natureza ideal e que estes se podem tornar objectos de intuição, não sensíveis, da mesma maneira. Esta não é, contudo, a representação correcta da sua doutrina. Na VIª Untersuchungen, Husserl distinguiu entre significações categoremáticas e sincategoremáticas (§ 8) e considerou que "nenhuma significação sincatego

remática, (...) pode assumir a função cognitiva, senão no contexto de uma significação categoremática" (§ 9 p. 315), se bem que possa ser compreendida por si e tornar-se por isso objectiva (§ 8 p. 314 e § 9, p. 314). Desta forma, Husserl é levado a "reportar a diferença entre significações independentes e significações dependentes à diferença, mais geral, entre objectos dependentes e objectos independentes". (L.U. VIª Unt., § 10 p. 316-317). A dificuldade inicial deve, desta conformidade, esclarecer-se como se segue: as significações sincategoremáticas (por exemplo: "e" ou "ou") referem-se a objectos dependentes (respectivamente, "__ e __"; "__ ou __") que são dados numa intuição categorial propriamente dita, a qual deve ser caracterizada com uma apercepção, por exemplo o é "é ele próprio dado pelo menos suposto como dado (...) na apercepção (*Gewahrwerdung*) do estado de coisas presumido (L.U. VIª Unt. p. 140); as significações categoremáticas (por exemplo, "triângulo" ou "cinco") referem-se a objectos independentes (respectivamente: triângulo e cinco) não sensíveis (isto é, diferentes de Δ e $\frac{x}{x} \times \frac{x}{x}$), que podem ser dados numa percepção supra sensível ou, o que é o mesmo, numa intuição supra sensível (tal como a anterior apercepção categorial) mas que se diferencia da primeira pela natureza da sua referência objectiva: objecto geral independente e não significação geral sincategoremática tornada objectiva por apercepção.

A diferença entre IC e IG foi por muitos autores, por exemplo De Boer (1979), negligenciada em função do que ambas

têm em comum: o seu carácter supra-sensível. Mesmo autores que fazem essa distinção (por exemplo Levinas, E. 1978, pp. 143 ss.), parecem não ser sensíveis ao facto de que apenas IG implica um verdadeiro alargamento da ontologia (face a Kant e face ao empirismo) e um modo diferente de aceder ao objecto (de novo, face a Kant e face ao empirismo); visto que IC pode sempre ser pensada como simples apercepção do sentido (in specie) da expressão categorial (eventualmente sinca-tegoremática) e por isso é susceptível duma interpretação psicológica tipo empirista ou tipo transcendental. Neste último caso poderia ser considerada, por exemplo, como equivalente da síntese da recognição na primeira versão da dedução transcendental das categorias da K.r.V., 1781. Husserl está bem consciente da diferença essencial entre IC e IG pois, de pois de haver já falado inúmeras vezes (VIª Unt. §§ 44-51) de IC e de a haver designado como "supra sensível" (p. 143) diz enfaticamente na p. 162: "vamos agora examinar exemplos tirados de um outro grupo de actos categoriais (...) é o domínio da intuição geral - uma expressão que para muitos leitores, será sem dúvida tão insólita como "ferro de madeira" (sublinhados de Husserl). Apenas, portanto, IG, depois chama-da IE, em 1913, nos interessa verdadeiramente, se bem que a sua originalidade não se compreenda sem IS e IC.

Antes de passar a considerar aquele que é o momento mais decisivamente inovador dos L.U. face à posição de P.A. e P.S.L. - A intuição do Geral (IG) - apresenta-se na página seguinte uma representação diagramática (Quadro 2) de toda a situação descrita.

QUADRO 2

Espécies de intuições e de objectos segundo as significações (conceitos)

<u>[Conceitos e Juízos]</u>	<u>[Intuições:]</u>	<u>[Objectos:]</u>
<u>Nível (i):</u> Expressão nominal (I): e.g., "papel"	Intuição sensível (IS): e.g., do papel	Sensível concreto e independente: e.g., o papel
<u>Nível (ii):</u> Expressão proposicional (I): e.g., "o papel é branco"	IS - (do papel; do branco particular) + Intuição categorial (IC) (do "ē" - percepção da sua significação <u>in specie</u>)	estado de coisas (I) <u>real</u> (<u>papel</u> e <u>branco</u> ; objectos sensíveis mutuamente dependentes na expressão, " <u>e</u> ": 'objecto' categorial dependente)
<u>Nível (iii):</u> Expressão nominal (II) a) "vermelho (em geral)"	Intuição Geral (IG) (do vermelho <u>em geral</u>)	<u>Espécie vermelho</u> (cf. a distinção entre <u>espécies sensíveis</u> , <u>mistas</u> e <u>categoriais</u> , L.U. VIa Unt. pp. 183-4)
Expressão nominal (III): b) "triângulo em geral" ou "cinco" (em geral)	Intuição Geral <u>supra sensível</u> (e não intuição pura <u>sensível</u> como queria Kant)	<u>Espécie cinco</u> e <u>Espécie triângulo</u> Objectos ideais, ou gerais; independentes).
c) Expressão proposicional (II) (sobre o geral): "7 + 5 = 12"	IG: de 7, de 5 e de 12 IG: de + e de =	Estado de coisas (II) (<u>ideal</u>) (7,5 e 12 objectos <u>ideal dependentes</u> ; + e = objectos <u>categoriais</u> (aritméticos) <u>dependentes</u>)

NOTA: a introdução de IC e dos seus "objectos" correspondentes, das formas categoria objectivadas no estado de coisas em que se dão à IC, e das variantes representadas entre o nível (i) e (ii) e dentro do nível (iii), dão uma versão completa do Quadro 1 representado mais acima neste trabalho.

(VI) "Expressões nominais sobre o Geral", "Expressões proposicionais (Juízos) sobre o Geral" e "Intuição do Geral":

O Quadro 2 representa já diagramaticamente este caso (cf. nível (iii) a, b, c); no fim do tópico (v) já haviam sido feitas considerações com vista à introdução de IG; os exemplos pregnantes para IG também já foram dados (cf. Quadro 2 nível (iii) a, b, c) e são: "triângulo" ou "vermelho" (expressões nominais do geral cf. VIª Unt. § 52) e " $7 + 5 = 12$ " (expressão proposicional de um estado de coisas ideal). Já foi também afirmado que é IG, de preferência a IC, que antecipa verdadeiramente IE. Veremos agora, para terminar, como o faz. Considerar-se-ão dois aspectos:

(1) O que caracteriza IG é, primeiramente, o facto de, no caso dos três exemplos dados ($7 + 5 = 12$; triângulo; vermelho), a percepção sensível do individual "não intervir conjuntamente" (VIª Unt. p. 162) com as formas categoriais e, portanto, os três exemplos representarem uma segunda espécie da intuição supra-sensível agora chamada propriamente "intuição (do) geral" (allgemeinen Anschauung, Ibid. pp. 161-162). A diferença entre esta intuição IG, e a anterior, IC (estudada em (V)), consiste essencialmente no facto de IC dar uma intuição de um estado de coisas categorizado mas concreto(sensível) (cf. Quadro 2 nível (ii)) e IG dar um objecto, ou um estado de coisas, cuja existência é ideal e não sensível (cf. Quadro 2) nível (iii)). E assim, (texto 23):

"na abstracção idealizante [IG] (...) é a "ideia", o carácter geral, que se torna objecto de consciência, que se torna um ser dado actual. Este acto deve ser pressuposto para que, face a uma multiplicidade de momentos singulares duma só e mesma espécie, possamos visar a própria espécie como sendo uma e a mesma (...) é nesse acto de abstracção (de novo, IG), que não precisa necessariamente de se realizar por meio de uma denominação [i.e., por meio de uma expressão nominal] que o geral nos é ele próprio dado (...), nós apreendemo-lo (*Auf-fassung*) na intuição. Sem dúvida é perfeitamente legítimo fa-lar a este propósito de intuição e mais precisamente de percepção do geral (*der Wahrnehmung des Allgemeinen*)". (*VIª Unt.* pp. 162-163, sublinhados de Husserl).

(2) No entanto, o carácter categórico destas afirmações vai ser, nas *L.U.* moderado, bem mais moderado do que nas *Ideen I*, por dois tipos de considerações:

a) considerações psicológicas de tipo genético, onde se afirma que o acesso ao geral, por IG, tem como base, do ponto de vista genético, IS, sobre a qual se opera uma abstracção idealizante (cf. *VIª Unt.* §§ 40-52 *passim.*, nomeadamente, pp. 162-164 e ainda § 66). Embora o ponto de vista genético não interesse à fenomenologia (cf. acima texto 10) esta afirmação garante, por antecipação, uma resposta à objecção de inatismo: sendo IG epistemologicamente e logicamente autónomo face a IS são os objectos gerais, dados em IG, inatos? A resposta deve ser, como se acabou de ver negativa, visto que geneticamente IG está fundado em IS e se acede à pri-

meira por abstracção idealizante (cf. L.U. VIª Unt. pp. 183-184 e De Boer, 1978, p. 154).

b) considerações epistemológicas e ontológicas de tipo fenomenológico, onde se afirma que o problema da signifi-
cação real do lógico e do geral é um problema absurdo (é o
título e o tema do § 65 pp. 199-201 da VIª Unt.). Esta afir-
mação é interessante e mesmo crucial por duas razões: 1ª) a
démarche kantiana de uma dedução transcendental das catego-
rias é, por esta via desautorizada; 2ª) a ontologia das L.U.
é deixada indecidida: afirma-se o "objecto ideal" (essência)
e o "objecto real" (factos) sem se propor uma solução de con-
tinuidade entre estas duas "regiões" ou "modos de ser" como
lhes chamarão as Ideen I: sendo assim, então uma ontologia
"platonizante" e uma ontologia naturalista (de matriz empi-
rista e não kantiana) "coexistem pacificamente" sem que ne-
nhuma interrelação seja proposta. Nesta conformidade Husserl
afirma que (texto 24): "Compreendemos também perfeitamente
porque é que a ideia segundo a qual o curso do mundo poderia
alguma vez refutar as leis lógicas - (...) - ou a experiên-
cia, a matter of fact da sensibilidade seria a única que de-
veria e poderia fundar essas leis e prescrever os limites da
sua validade; porque é que essa ideia não é senão uma absur-
didade (...) importa antes sublinhar que a facticidade, diga-
mos, dos factos, pertence à sensibilidade. E que a ideia de
fundar com a ajuda da sensibilidade, as leis puramente cate-
goriais - (...) - essa ideia representa a mais evidente *με-
τάβασις εἰς ἄλλο γένος*. As leis que não visam nenhum facto

não podem ser confirmadas ou refutadas por nenhum facto. O problema da significação real ou formal do lógico, problema que foi tratado com tanta seriedade e profundidade pelos grandes filósofos é, portanto, um problema absurdo. Não são necessárias teorias metafísicas ou outras para explicar a concordância do curso da natureza com a legislação "inata do entendimento" (L.U. VIª Unt., § 65 pp. 199-200, sublinhado por Husserl). Confronte-se estas afirmações com as três passagens seguintes da K.r.V.: "porque os fenómenos podiam com rigor, ser de uma natureza tal que o entendimento não os encontrasse de todo conformes às condições da sua unidade..." (AK. III 103); "as categorias são os conceitos que prescrevem a priori as leis aos fenómenos (...) (há) um acordo necessário das leis dos fenómenos na natureza com o entendimento e a sua forma a priori (...) todos os fenómenos devem estar submetidos, quanto à sua ligação, às categorias" (AK. III pp. 126-127); "depois do que foi mostrado na dedução das categorias, ninguém, espero eu, hesitará jamais a pronunciar-se sobre a questão de saber se esses conceitos puros do entendimento têm um uso simplesmente empírico (empirismo Geograuche) ou também transcendental (...); com efeito, vimos que esses conceitos são impossíveis (unmöglich), que eles não podem ter nenhuma significação (Bedeutung) onde o objecto não for dado (Gegeben) (...) vimos, para mais, que a única forma como os objectos nos são dados, é como modificação da nossa sensibilidade" (Modifikation unserer Sinnlichkeit) (AK. III p. 135, sublinhados por mim). Note-se ainda sobre

estas três passagens da K.r.V. que a primeira assinala o início e as outras duas o terminus da dedução transcendental a qual, é habitualmente considerada como constituindo o "núcleo duro" da doutrina kantiana; veja-se por fim esta frase intercalada de Husserl que omiti na primeira citação do texto 24: "leis (categoriais) que, pelo seu sentido próprio, excluem toda a sensibilidade ou facticidade e que constituem somente enunciados de essência puros sobre as formas categoriais enquanto formas de uma justeza ou de uma verdade possíveis em geral" (L.U. 2ª edição VIª Unt. p. 199; em 1901 a formulação é ligeiramente diferente mas o sentido é o mesmo).

Em conclusão: o problema dos 'objectos gerais' e do nosso acesso a eles deve ser tema de uma elucidação filosófica. A 'solução' kantiana é, segundo Husserl, inaceitável (crítica da ideia de 'intuição pura' e crítica da ideia de 'dedução transcendental'). De igual modo, a 'solução' empirista é também inaceitável (crítica da 'teoria da abstracção' e, sobretudo, crítica da identificação empirista entre objecto e particular). Nesta conformidade, a única solução que está ainda disponível, a verdadeira solução, consiste, segundo Husserl, num alargamento da paisagem ontológica às essências, aos objectos gerais, o que implica a rejeição da que pode ser considerada como a equação ontológica comum a Kant e às diversas formas de empirismo moderno, segundo a qual, em última instância, objecto deve ser identificado com Natureza. Complementarmente, torna-se necessário defender o nosso acesso às essências por intuição, o qual implica o abandono da

pode também ser considerada como a equação epistemológica comum a Kant e às diversas formas de empirismo moderno, segundo a qual, em última instância, uma intuição é uma modificação da sensibilidade. Alarga-se assim, ao abandonar esta equação, o quadro epistemológico tradicional e, em especial, torna-se necessário conjugá-lo com uma nova equação, tipicamente fenomenológica, segundo a qual existe também uma intuição de natureza intelectual, a qual é espontânea e na qual um objecto geral é dado.

As Ideen I irão desenvolver estes dois aspectos da questão e fá-lo-ão ainda num quadro pré-transcendental (cf. secção 1 da Ideen I). Dois problemas ficam então a aguardar resposta definitiva: 1.- assumir IE e as essências, sem conferir à expressão "verdade em virtude da significação" (cf. supra tópico (ii)) uma extensão que a torna equivalente da expressão "simples jogo quer da imaginação quer do entendimento com as suas representações respectivas" K.r.V. AK. III p. 204) o que, como é óbvio, arruinaria o alcance epistemológico e ontológico de novo argumento; 2.- representar uma relação entre essência e facto que nos permita afirmar estarmos na presença de um argumento ontológico, promovido pela investigação fenomenológica, e não de duas "ontologias" simplesmente justapostas (cf. supra (vi) 2b).

§ 11. 'descrição fenomenológica' e 'critério epistemológico'

O problema com que vou lidar nos próximos três parágrafos (§§ 11-13) é aquele a que fomos naturalmente conduzidos ao estudar a origem de IE, a saber, determinar com precisão em que sentido há ou não uma posição epistemológica consistente, por parte de Husserl, sobre IE. Esta questão é, nesse contexto, de grande importância visto que da forma que tiver a sua resposta depende pelo menos parcialmente a solução, ou não, dos dois problemas com que se acabou o parágrafo anterior.

Considere-se, em primeiro lugar, a posição do próprio Husserl: "Em todos esses estudos 'lógicos puros', diz Husserl em 1913, não era questão de teoria do conhecimento. No 'platonismo' [das L.U.] não há teoria do conhecimento, mas simples aceitação de um dado de todo manifesto que está lá antes de toda a teoria e portanto antes de toda a teoria do conhecimento (...). De igual modo quando, (...), quando falamos de 'a' série dos números, de proposições, de gêneros e de espécies puras de dados formais e materiais, tal como o faz, por exemplo, o matemático e o geômetra, não somos ainda teorizadores do conhecimento; seguimos apenas a evidência que dá tais 'ideais'; e estamos ainda longe de uma teoria do conhecimento quando dizemos face a tais conflitos (entre aristotelismo e platonismo): que as objectividades desse tipo

(as essências) que não são 'dadas de maneira sensível', que não são percebidas no sentido habitual, são contudo dadas com evidência, (...), são objectividades e, para as diferenciar das objectividades da experiência, chamamos-lhe objectividades ideais. Trata-se de uma primeira etapa, e necessária, para pôr as questões racionais da teoria do conhecimento, falar desta forma e não deixar que se elimine, quando delas se fala, as ideias enquanto dados. Todas essas tendências erradas de interpretar de forma eliminadora (Wegdeutung) devem-se às dificuldades maiores da relação entre ser e consciência" (Entwurf, p. 131-2, as aspas são de Husserl, os sublinhados meus; cf. ainda ob. cit. pp. 114-5 e 122). A mesma ideia surge nas Ideen I quando Husserl, referindo-se à defesa de IE e das essências afirma: "o nosso ponto de partida é o que é anterior a todos os pontos de vista (was vor allen Standpunkten liegt)" (p. 38).

Há nestes textos, uma distinção que me parece crucial, e que sobrevem uma e outra vez, entre 'já dado' e 'teoria do conhecimento'. O 'já dado' é aquilo que, como diz Husserl, 'está lá antes', 'é dado como evidência antes', 'é necessário que não se elimine à força de teorias' (cf. para a mesma ideia Ideen I p. 39 in fine). A 'teoria do conhecimento' é para Husserl algo que descreve aspectos da estrutura do 'já dado' nomeadamente, em termos da relação entre 'ser e consciência'. Como se compreenderá, esta distinção entre 'já dado' e 'teoria do conhecimento' será tão mais importante quanto mais 'evidente' for a estrutura do 'já dado', i.e., quan

to mais 'prévia a qualquer ponto de vista' ela for. É neste contexto que Husserl afirma claramente que, sejamos nós empiristas, positivistas, aristotélicos, idealistas, platônicos, em suma, seja qual for o nosso 'ponto de vista' em epistemologia, todos 'vemos' essências. "A cegueira às ideias é uma forma de cegueira da alma (Seelenblindheit) (...). Na verdade todos nós vemos por assim dizer constantemente 'ideias', 'essências'; todos operamos com elas pelo pensamento e fazemos também juízos sobre as essências — sob pena de eliminar o sentido (wegdeuten) em nome dos 'pontos de vista' professados em teoria do conhecimento. Os dados evidentes são pacientes (geduldig), eles deixam as tagarelices (hinwegreden) das teorias deslizar sobre eles mas permanecem (bleiben) sendo o que eles são (was sie sind). É o negócio das teorias, deixarem-se guiar pelos dados e o negócio das teorias do conhecimento distinguir os tipos fundamentais e descrevê-los segundo a sua essência própria." (Ideen I p. 41, sublinhados meus). Com efeito, sejamos nós empiristas, criticistas ou 'platônicos', todos devemos em princípio ser capazes de compreender a afirmação 'o número cinco é um número primo' ou 'o único número par que é também primo é o número dois', ou ainda, "o 'azul' do céu é mais claro que o 'azul' do mar" e todos devemos também ser capazes de ajuizar dos seus valores de verdade. Nesta conformidade diríamos que é o próprio uso da linguagem que introduz, eo ipso, o 'geral' como um 'já dado' ⁽¹⁾

(1) Husserl não reconhece suficientemente a importância deste 'uso da linguagem', mas é sensível ao 'objecto referido' nesta. Voltarei a esta questão no § 13.

Adquirido que está portanto, que temos que consentir a admissão do 'geral', seja porque este está 'já dado' nas teorias científicas (por exemplo, aritméticas: 'o cinco' ou 'o dois' por oposição a 'um grupo de cinco coisas' ou 'um grupo de duas coisas')⁽²⁾, seja porque este está, 'já dado' no nosso uso da linguagem vulgar ('o azul' por oposição a 'este azul' ou a 'este outro azul'); vê-se então com clareza em que sentido é que 'as teorias do conhecimento', i.e., as reflexões de natureza epistemológica, vêm 'depois': tratam-se de diferentes teorias que pretendem, segundo Husserl, pri-meiro descrever, e depois legitimar racionalmente o 'já dado'. E é quanto a essa 'descrição' e 'legitimação' que as divergências surgem como vimos nos parágrafos anteriores.

Mais precisamente, o que nos faz passar do 'já dado' para uma teoria do conhecimento sobre este 'já dado', o que nos permite pôr de uma certa maneira o problema da 'relação entre ser e consciência' a que já se fez referência, é segundo Husserl uma propriedade notável desta última que é também 'já dada' conjuntamente com o dado: a intencionalidade.

Não vou agora retomar as polémicas que Husserl começou por travar em teoria do conhecimento: tenho-as já por suficientemente representadas (cf. §§ 9 e 10). Vou antes, seguindo algumas sugestões de um admirável estudo de Levinas (1959), procurar esclarecer um pouco a estrutura intencional

(2) Note-se a dificuldade que existe em elidir a referência ao 'geral': no segundo lado da oposição o geral 'cinco' particularizou-se 'cinco coisas', mas só à custa da introdução do conceito geral de 'grupo' ou 'classe'.

deste 'já dado'. Não seguirei aqui de perto nenhum texto de Husserl, nem mesmo o de Levinas do qual só utilizarei como disse, 'sugestões', mas procurarei mesmo assim descrever um quadro que represente adequadamente a posição de Husserl.

Definida como 'a propriedade que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa' a intencionalidade é, creio, uma posição filosófica relativamente neutra e, digamos, mesmo incontestável. Ela pode ser referida com outros nomes, no âmbito de outras filosofias; pode ainda ser simplesmente identificada com 'consciência' ou 'ser consciente de ...' (onde '...' refere, regra geral, 'um objecto' ou 'um estado de coisas'), ou 'acreditar que..' (onde '...' refere, regra geral, um enunciado que se tem por verdadeiro). A reconversão destas formulações, ou de outras análogas, à fórmula 'toda a consciência é consciência de alguma coisa' é sempre possível — depois de Brentano, o próprio Husserl o mostrou repetidas vezes (cf. e.g., L.U. Vª Unt.) — sob a forma: "quem está consciente, está consciente de 'alguma coisa'", "quem acredita, acredita em 'alguma coisa'", e assim sucessivamente. Pode-se também, por outro lado, tentar dar um 'conteúdo' ao conceito de 'consciência' e substituí-lo por 'cogito', (Descartes), 'mind' (empirismo anglo-saxónico), 'apercepção' ou 'apercepção transcendental' (Leibniz e Kant respectivamente) ou 'ego transcendental' (Husserl post-CFF), mas, em qualquer dos casos, é sempre possível, recursivamente, encontrar como denominador comum a expressão referida acima "a propriedade que 'a consciência' tem de 'ser consciência de

alguma coisa'" — o que não significa, como é óbvio, que as designações que acabámos de referir (cogito, mind, etc.) sejam equivalentes, mas apenas que elas têm 'esse pouco' em comum, de novo: "a propriedade que 'a consciência' tem de ser consciência de alguma coisa". Pode-se, por fim (mas poder-se-ia continuar se fosse esse o propósito), tentar substituir o termo "consciência" por um outro da nossa escolha, e.g. "cérebro", "sistema nervoso central" ou, mais precisamente, "a zona 'tal' do sistema nervoso central", ou ainda a(s) (propriedades conjuntacionais da) "inteligência artificial". E, desde Ryle (1949) tal foi, por vezes, tentado; mas, quando se pretende realizar essa 'redução' o que foi reduzido como 'substantivo' surge irredutivelmente como 'adjectivo verbal': "a propriedade que x (e.g. o cérebro, o sistema nervoso, o autómato) tem de 'ser consciente de '...'" (3)

As 'teorias do conhecimento' começam então a partir do momento em que se identifica o 'ser' ao 'já dado' e se põe este em relação com a 'consciência' que, por sua vez, é caracterizada pela intencionalidade. Nas palavras de Levinas, "a intencionalidade designa assim uma relação ao objecto, mas uma relação tal que ela transporta consigo, essencialmente

(3) cf. para um desenvolvimento do panorama actual da reflexão sobre Intencionalidade, Dennett 1987 pp. 339 a 350; para uma distinção entre intencional e consciência, Searle 1983 pp. 2 e ss., e 34 ; para uma, das inúmeras conexões entre problemas de Inteligência Artificial e problemas de Intencionalidade, Lind, R. 1986 que fórmula o problema assim "a verdadeira questão [para a 'inteligência artificial'] é saber se as máquinas podem alguma vez ser conscientes dos objectos da forma que nós próprios sabemos sê-lo" (p. 609); cf. para mais referências, Dennet 1987, pp. 351-371.

um sentido implícito" (1959, p. 78). Ou, dito de outra forma, "a fenomenologia, como toda a filosofia, ensina que a presença imediata das coisas (auprès des choses) não compreende ainda o sentido das coisas e, por consequência, não substitui a verdade" (p. 75-6, primeiros sublinhados meus, segundos sublinhados de Levinas). "Se a análise da consciência é necessária ao esclarecimento dos objectos, é porque a intenção que se dirige sobre eles não apreende o seu sentido, mas apenas uma abstracção num mal-entendido inevitável; é que a intenção, no seu rebentar em direcção ao objecto ('éclatement vers l'object') é também um desconhecimento (méconnaissance) do sentido desse objecto, pois esquece tudo o que a intenção não contém senão implicitamente e que a consciência vê sem ver" (p. 78 sublinhado por mim). Estas considerações, e termino aqui a referência ao texto de Levinas, "impõem-se ao pensamento (de Husserl) desde as Logische Untersuchungen (p. 76).

Comecei por referir o carácter do 'já dado' anterior a todo o ponto de vista. Seguidamente, procurei mostrar como estrutura mais geral do 'já dado' implica uma relação a uma consciência para a qual o 'dado' é 'já dado'. E mostrei como essa relação é determinável a partir da referência à intencionalidade: "ser consciente de algo como 'já dado'". Vemos agora como, com a introdução da noção de 'implícito', ou de 'imediato', ou, metaforicamente, de 'rebentamento em direcção ao objecto', ou ainda de 'consciência (que vê sem ver)', se abre um espaço para as teorias do conhecimento: "a inten-

cionalidade é a propriedade que a consciência tem de ser consciência actual de algo como 'já dado' e consciência inactual de si própria". Onde 'actual' e 'inactual' designam precisamente o espaço onde o 'trabalho' intencional da consciência face ao 'já dado' supostamente ocorre, para que ele possa ser dado.

As afirmações que acabam de ser feitas pretendem-se, o mais possível, filosoficamente neutras, 'analíticas'. Com efeito, elas expressam quatro ideias aparentemente muito simples e plausíveis: a ideia segundo a qual a minha prática comum (ou científica) supõe que de alguma maneira as coisas nos sejam já dadas, para que nos possamos comportar de maneiras diversas face a elas — e de que outro modo poderia efectivamente ser? —; a ideia segundo a qual para que as coisas nos possam ser, em geral, dadas da maneira como efectivamente o são, é necessário estarmos na posse de uma propriedade pela qual as coisas nos sejam dadas, propriedade que acreditamos, por exemplo, que uma pedra não tem, e que podemos discutir, por exemplo, até que ponto um gato a tem ou não — pode-se chamar a essa propriedade, intencionalidade; em terceiro lugar, a ideia segundo a qual não temos habitualmente consciência do 'trabalho' que realizamos quando usamos essa propriedade, isto é, usamo-la 'automaticamente', 'inconscientemente' (no sentido vulgar destes termos); vemos as coisas, julgamos acerca de coisas, imaginamos coisas, mas não vemos 'o ver', 'o julgar', 'o imaginar'; finalmente, a ideia segundo a qual é possível 'especular' acerca de como descrever 'isso' que

acontece em nós cada vez que usamos essa propriedade numa das suas múltiplas variantes, quando julgamos, percebemos, imaginamos, compreendemos, etc.

Na presente Dissertação argumentar-se-á — na Parte II, cap. 4 — e de forma substancial, contra a plausibilidade da quarta ideia e, em particular, da sua versão fenomenológica nas Ideen I. Será aí argumentado, para antecipar em poucas e vagas palavras a posição que então defenderei, que a intencionalidade, i.e., a relação intencional, não possui uma estrutura própria, não trivial, que seja fenomenologicamente descritiva; e que, portanto, todo o projecto de descrição apodíctica da relação entre a consciência e o 'já dado' ou é trivialmente verdadeiro ou é fenomenologicamente impossível. Por outro lado, será também sugerido que todas as outras explicações redutoras, extra-filosóficas e extra-fenomenológicas, se elas podem contribuir para uma melhor determinação da nosa relação cognitiva com o objecto, não nos saberiam proporcionar uma explicação da 'propriedade de intencionalidade' pois não estaríamos dispostos a reconhecer numa explicação que a reduzisse a 'outra coisa' (e.g., um conjunto de sinapses neuronais) uma legítima explicação. Irredutível enquanto 'propriedade' a intencionalidade é, no entanto, pura vacuidade enquanto putativo objecto de uma ciência. Mas, como facilmente se compreenderá, dado que na Parte I do presente trabalho, e em particular no cap. 1, estamos ocupados com um problema particular, o acesso ao objecto geral, e com vista a ponderarmos acerca da legitimidade da solução proposta, en

tão é, por agora, conveniente aceitar a questão nos termos em que ela é posta por Husserl. E, sendo assim,, o presente § 11 esforça-se por determinar, em termos gerais, um contexto em conformidade com o qual a posição particular de Husserl sobre a questão em discussão poderá ser, primeiro, confrontada com maior detalhe com a posição de Kant (cf. infra § 12) e, depois, completamente elucidada ao nível das Ideen I (cf. infra, § 13).

Admitamos então, ainda que temporariamente, que a 'descrição' de que fala a quarta ideia pode ocorrer a vários níveis, e.g. fisiológico, psicológico, femonológico. E que é possível também tentar derivar dela um 'critério' com alcance normativo i.é. que estabeleça as condições do 'já dado'. É neste contexto que ganham sentido e conteúdo as teorias do conhecimento. É portanto neste contexto que se entendem também as afirmações de Husserl já referidas, onde este autor sublinha que "é o negócio das teorias do conhecimento distinguir os tipos fundamentais de dados e descrevê-los segundo a sua essência própria".

Vejamos agora como, habitualmente, se faz a 'descrição' no interior das teorias filosóficas do conhecimento, e sobre que tópicos se gera, regra geral, a controvérsia. Começo por salientar que as teorias se elaboram eliminando o que consideram ser contingente e ocasional, caracterizando o típico. É irrelevante se é Carlos, João ou Suzana que vêem uma caneta e é também irrelevante se é uma caneta ou um lápis ou um cinzeiro; é relevante e aguardaria caracterização o facto

de, numa percepção, um objecto físico de média dimensão estar 'já dado'. A estrutura do 'já dado' servi-nos-á para esquematizar os casos típicos. Essa esquematização pode ser feita introduzindo na expressão 'já dado' prefixos, expressões intercaladas e complementos. Assim temos:

- (i) a. "já 'empiricamente' dado" (i.e., regra geral, o 'dado' no quadro da percepção sensível ou da representação da ligação entre percepções sensíveis; veja-se, por exemplo, como define Kant na K.r.V. o princípio geral das Analogias da Experiência);
- (i) b. "já 'eideticamente' dado" (i.é., dado como objecto 'abstracto', 'geral', 'essência', 'puro', conforme as opções);
- (i) c. "já 'em geral' dado" (i.é., qualquer objecto de que se possa predicar 'é' deixando indeterminado o modo como é dado);
- (i) d. "já 'metafisicamente' dado" (i.é., um pseudo-objecto de conhecimento, e.g. a 'substância simples' para Kant, cf. K.r.V. Segunda Antinomia).

No contexto definido por (i), a estratégia seguida é, regra geral, a seguinte: tomar como exemplo típico de (i) o caso (i) a, procurar que o estabelecido para (i) a tenha um alcance geral, isto é, que se identifique com (i) c e deri-

var depois uma explicação 'complementar' sobre (i) b. Era precisamente esta estratégia que Husserl criticava quando, como vimos, afirmava a propósito das essências nos serem dadas, que "os dados evidentes são pacientes, eles deixam as tagarelices das teorias deslizar sobre eles mas permanecem sendo o que são" (Ideen I, p. 41). Convém no entanto referir que o 'mérito' que esta estratégia criticada por Husserl parece ter, é o de permitir fazer a distinção entre (i) a, (i) b e (i) c, por um lado, e (i) d, por outro; ela resulta, portanto, de uma associação que para Husserl não tem razão de ser (cf. Ideen I p. 35-36), entre essências e metafísica.

(ii) "'...' já '...' dado"

onde as '...' colocadas em prefixo, designam: 'condições' que se assume (ou exige) que se verifiquem (ou que se tenham verificado) para que o objecto possa aparecer como 'já dado'. (As '...' intercaladas designam o mesmo que em (i) e não serão portanto aqui consideradas). Os tipos de condições mais caracteristicamente exigidos neste caso, são:

(ii) a "'condições psicológicas' do já '...' dado"

(e.g. filosofias empiristas e Husserl pré-CFF).

(ii) b "'condições lógico-transcendentais' do já

'...' dado" (Kant e Husserl post-CFF).

O que torna pertinente a distinção entre os casos a e b de (ii) e necessário que sobre eles se exerça uma opção filosófica, é a exigência de alcance que se faz acerca das respectivas condições: no caso a meramente subjectivo, no caso b com validade objectiva. O que torna filosoficamente grave a escolha entre ambas as exigências é, como se sabe, por um lado, o perigo de cepticismo (ou de realismo ingênuo que também não escapa, ele próprio, à objecção do céptico) que, regra geral, está associado a (ii) a; e, por outro lado, a objecção de hipostase (lógico-transcendental) do psicológico que o empirismo — (ii) a — imputa a (ii) b. (O cap. 4 deste trabalho procura, pela análise que faz da CFF, retirar muito do sentido à distinção entre (ii) a e (ii) b, desagrandando assim a situação).

(iii) "'...' já '...' dado '...'"

Onde as '...' colocadas no terminus da frase designam que o que é 'já dado' é considerado: 'enquanto objecto putativo de conhecimento'. (As aspas em prefixo definem o mesmo que em (ii) e as intercaladas o mesmo que em (i) e não serão portanto aqui consideradas). As distinções epistemológicas ou fenomenológicas (e não, prima facie, ontológicas, como era o caso em (i), típicas em (iii) são:

(iii) a. "'...' já '...' dado 'enquanto objecto de conhecimento'"

(iii)b. "'...' já dado 'enquanto simplesmente representado'" (e, portanto, não propriamente conhecido).

(iii)c. "'...' já '...' dado 'enquanto tal'"

Nestes três casos há que distinguir entre uma opção filosófica grave que supostamente seria necessário fazer, entre (iii)a e (iii)b e a sua desdramatização do ponto de vista de (iii)c. Exemplos característicos da opção filosófica em questão é o 'caso' entre Hume e Kant sobre a causalidade (objecto de conhecimento a priori ou simples representação subjectivas), ou entre Kant e os metafísicos sobre a liberdade, a imortalidade ou a causa primeira (objectos de conhecimento racional ou simples representações da Razão sobre as quais não há verdadeiramente conhecimento?); a questão é sempre saber se se pode verdadeiramente conhecer, ou apenas representar, isso a que se faz alusão na disputa, ou, pelo menos, conhecer índices evidentes 'disso' a que se faz alusão na disputa. A posição de Husserl iminentemente identificada com (iii)c propõe, para o melhor e para o pior, que se desdramatize a opção. É notável que, embora tenha sido afectado com o escrúpulo cartesiano da dúvida (cf. § 21 deste trabalho), Husserl nunca se tenha preocupado em estabelecer um critério epistemológico para distinguir entre (iii)a e (iii)b; tal facto deve-se à sua concepção específica da estrutura intencional do 'já dado' que deixa, como veremos (§ 13), estas questões indecidas antes da CFF, e que procu

ra dissolvê-las depois da CFF (nomeadamente com a teoria Ausschaltung). Alternativamente Husserl propõe que se esclareça, por descrição fenomenológica, a estrutura do "já dado'enquanto tal'", onde 'enquanto tal' significa 'enquanto percebido', 'simplesmente significado', 'imaginado', 'julgado', etc.. Saber como é que uma descrição deste tipo pode ter depois valor normativo, como pretende Husserl (cf., por exemplo, Ideen I pp. 282-290) e não simplesmente, no melhor dos casos descritivo, prende-se com a 'teoria' fenomenológica da correlação noético-noemática e, em particular, com a ideia de prescrição noética da série de aparições noemáticas.

A situação ideal de uma teoria do conhecimento pode agora ser representada. Na realidade, ela equivale às suas exigências fundamentais como 'programa filosófico'. Essa situação seria aquela segundo a qual uma descrição fenomenológica do 'já dado' fosse realizada, de acordo com os vários casos de (i) e de (iii) de forma a que se pudesse derivar um 'critério epistemológico'⁽⁴⁾ que permitisse circunscrever os casos (i)d e (iii)b e optar entre (ii)a e (ii)b. Os problemas típicos que o cumprimento destas exigências levantam são:

- 1º - Sobre a 'descrição fenomenológica': o problema da falta de dados de base disponíveis para efectuar a descrição: na medida em que o 'já dado' supõe implícita-

(4) Usou-se aqui as expressões 'descrição fenomenológica', 'critério epistemológico' e 'já dado' num sentido contextual que não coincide necessariamente com o sentido que possa ter numa filosofia particular, por exemplo, a de Kant ou Husserl.

mente um 'trabalho' da consciência, onde procurar os índices para aceder a esses 'operadores' aos quais se deve atribuir a responsabilidade desse 'trabalho'? Como representar de forma clara (a priori ou não) o que pertence a cada operador? Os dados acessíveis por introspecção parecem constituir índices necessários desses operadores. Mas serão eles suficientes (cf. Ideen I § 79)? Os dados obtidos acerca desses 'operadores' com o auxílio da reflexão parecem igualmente necessários, mas serão eles conjuntamente com os primeiros, suficientes (cf. Ideen I § 38, 77-78)? Tentar deduzir as condições (a priori ou empíricas) que tornam possível a experiência do já dado parece ser uma terceira hipótese. O problema é aqui, uma vez mais, quais os dados de base acessíveis que devem constituir as premissas dessa dedução⁽⁵⁾? Os dados eventualmente obtidos por via experimental ('laboratorial') sobre a consciência hipótese reducionista) devem considerar-se, neste contexto, indisponíveis pois, afirmam regra geral os filósofos, eles supõem o que se pretende explicar⁽⁶⁾. Husserl foi sem dúvida, dos filósofos que mais

(5) Retirou-se aqui sob a forma interrogativa a versão de Kant respectivamente sobre as exposições ou deduções metafísicas (cf. K.r.V. AK III pp. 52, 124) e sobre exposições e deduções transcendentais (cf. K.r.V. AK III, pp. 54, 100 e 104-5). Dado o grau de generalidade a que aqui nos encontramos, não se discrimina se a situação deve ser encarada a priori ou não, nem se por 'operadores' se devem entender as intuições, os conceitos, ou outros actos intencionais.

(6) As afirmações de Kant sobre Locke e Hume (in K.r.V. AK. III pp. 100 e 105-6) podem também ser interpretadas neste sentido.

atenção deu a esta questão. Assim, por exemplo, em P.S.W. encontramos: "Por muito satisfatória que possa ser este tipo de [explicação] crítica da experiência, enquanto permanecermos no âmbito da ciência natural e nos colocarmos na sua atitude, uma crítica completamente diferente da experiência é ainda possível, e mesmo indispensável, uma crítica que põe em questão toda a experiência em geral assim como o pensar científico experimental" (p. 299 sublinhados meus) e mais adiante, depois de haver colocado as questões próprias de esta crítica filosófica do conhecimento, Husserl observa que "esperar da própria ciência natural [psicologia empírica incluída] a solução para algum destes problemas (...) ou mesmo supor que ela poderia contribuir para a solução desses problemas com quaisquer premissas, é estar envolvido num círculo absurdo (p. 300 sublinhados meus) (7).

Em síntese, a falta de dados de base patente ao nível da reflexão e da dedução constitui assim a 'cruz' de toda a descrição fenomenológica. Tal situação manifesta-se pela proliferação de descrições alternativas (e.g. empirismo, Kant, Husserl) que podem ser produzidas a partir de índices muito semelhantes, exemplo paradigmático disto são as diferentes 'fenomenologias'

(7) Não é esta a posição que defenderei neste trabalho. Mais adiante, quando a ocasião se proporcionar (cap. 4), procurarei mostrar, com Quine, que "este medo de circularidade é um caso de escusada timidez lógica" e que "o epistemólogo pode fazer livre uso de toda a teoria científica" (in Quine 1974 p. 2, cf. também pp. 1-4, e ainda Quine 1969, pp. 69-90).

(empirista, kantiana e husserliana, por exemplo) a propósito do "já 'eideticamente' dado (como se mostrou no § 9 e se mostrará ainda nos §§ 12 e 13 deste trabalho). Regra geral, esta falta de dados de base é suprida 'metafisicamente' por uma 'exigência de radicalismo' que consiste em propor 'descrições' diversas de inspiração genética acerca da origem das representações que putativamente constituem as estruturas fundamentais do 'já dado' ⁽⁸⁾. 'Especulações' em termos de actividade e passividade (espontaneidade/receptividade) ocupam então o primeiro plano.

- 2º - Sobre o 'critério epistemológico': Na medida em que é derivado, ou pelo menos obtido, a partir da 'descrição fenomenológica' a aceitação de um 'critério' envolve, em primeiro lugar, os problemas que são importados dessa 'descrição'. Na medida em que pretende representar 'condições' do 'já dado' (cf. supra (ii)) a

(8) É o caso das especulações de Kant sobre a origem das representações de tempo (auto afecção K.r.V., AK. III p. 79), de espaço (cf. § 12 deste trabalho) ou de síntese (K.r.V. AK. IV pp. 80-85, primeira versão da Dedução). Mas é sobretudo o caso das 'investigações' de Husserl que caem sobre a rubrica do que este autor chama explicitamente 'fenomenologia genética' (cf. M.L. §§ 34 e ss.); são também ilustrações disso as Analysen zu Passiven Synthesis (Husserliana vol. XI), passagens fundamentais de Ding und Raum (Husserliana vol. XVI) a própria F.T.L., o célebre apêndice ao § 9 da Krisis sobre a 'origem da geometria', entre muitos outros. No cap. 4 desenvolverei mais detalhadamente as razões da minha desconfiança sobre esta 'especulação' de tipo genético.

introdução de prefixos), os problemas resultam, em segundo lugar, do estatuto e, digamos, do 'comportamento epistemológico' dessas 'condições': são a priori ou são reconstruções conceptuais contextuais? são universais e necessárias e, portanto, incorrigíveis, ou são revisíveis? — Os critérios transportam em si uma exigência de objectividade: o 'já dado' é objecto de conhecimento se e somente se satisfizer as 'condições' tais e tais. A questão é neste caso saber a que casos do "já '...' dado" (cf. supra (i)) é que se podem aplicar essas condições e como explicar os outros a que elas não se aplicam? Acrescente-se ainda a questão acerca do estatuto (lógico, transcendental, psicológico?) dessas condições.

Acabou-se assim por afirmar, indo num certo sentido contra o que vimos ser, no início deste parágrafo, a posição explícita de Husserl, que embora, tal como pretende Husserl, os objectos (i.e., o que aqui chamei o 'já dado') estejam disponíveis, a sua descrição envolve já, pace Husserl, um 'mínimo' de interpretação através da qual se tenta suprir a falta de dados de base acerca da relação entre a consciência e algo que é para ela um 'já dado'. (Mais sobre isto nos §§ 13 e 19 deste trabalho).

§ 12. Excursus: Kant: 'Spontaneität', 'Rezeptivität' e
'Apriori Mannigfaltigkeit'*

No contexto das reflexões do § 11 gostaria de apresentar agora, aspectos da problemática da teoria kantiana da constituição do diverso a priori na K.r.V. como ilustrativa de um caso em que o conflito entre a 'descrição dos operadores epistemológicos' e o 'critério epistemológico da objectividade' é patente.

A - Descrição 'fenomenológica' do "Gemüt":

Lembre-mo-nos que Kant considera que: "o nosso conhecimento provem de duas fontes fundamentais do espírito (Gemüts), das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e, a segunda é o poder de conhecer um objecto por meio dessas representações (a espontaneidade dos conceitos); pela primeira, um objecto é-nos dadado; pela segunda, ele é pensado em relação com essa representação (a título de simples determinação do espírito). A nos-sa natureza é tal que a intuição não pode ser senão sensível, quer dizer, contem apenas a maneira segundo a qual nós somos afectados pelos objectos. Em contrapartida, o poder de pensar o objecto da intuição sensível é o entendimento. Destas

(*) Este parágrafo recupera, com eventuais modificações, partes de um estudo já por mim publicado, cf, Sâágua, J. 1984. Novos aspectos são acrescentados no contexto da presente Dissertação.

duas propriedades nenhuma é preferível à outra. Sem a sensibilidade nenhum objecto seria dado; sem o entendimento nenhum seria pensado. Os pensamentos sem conteúdo são vazios; as intuições sem os conceitos, são cegas. Também por isso, é necessário tornar sensíveis os conceitos (quer dizer, acrescentar-lhes o dado na intuição) e, tornar inteligíveis as intuições (quer dizer, submetê-las aos conceitos). Igualmente estes dois poderes (Vermögen), ou capacidades (Fähigkeiten), não poderiam trocar as suas funções (Funktionen). O entendimento não pode intuir, nem os sentidos pensam. Da sua união apenas pode resultar o conhecimento." (K.r.V. AK. III pp. 74-75, sublinhado por mim), e mais adiante Kant completa esta ideia. Numa passagem, igualmente famosa da K.r.V. afirma-se que: "o espaço e o tempo contêm um diverso da pura intuição a priori, mas pertencem contudo às condições da receptividade do nosso espírito (Gemuth), sob as quais unicamente ele pode receber as representações dos objectos (...), mas a espontaneidade do nosso pensamento exige que esse diverso seja primeiro, de uma certa maneira, percorrido, recebido e ligado para produzir um conhecimento. A esse acto eu chamo síntese. Entendo então por síntese, no sentido mais geral, o acto de juntar umas às outras as representações diferentes e de apreender a sua diversidade num conhecimento" (AK III p. 91, sublinhado por mim).

Destacarei destes dois textos os seguintes cinco aspectos:

1 - A ideia segundo a qual o Gemüt se desdobra de modo originário em passividade (receptividade) e em espontaneidade (actividade). Deste carácter originário se deriva também a irreducibilidade das duas propriedades, receptividade e espontaneidade em questão, nenhuma delas sendo preferível (reduzível) à outra.

2 - A ideia segundo a qual a receptividade é condição do dado e a espontaneidade é condição do pensado. Sem a primeira nada havia a que se pudesse chamar "matéria do conhecimento" ou "matéria conhecida"; sem a segunda essa "matéria" não teria significação, i.é., não seria conhecida como tal. A ausência de matéria Kant chama vazio, à ausência de significação chama Kant cegueira.

3 - A ideia segundo a qual a receptividade (e ao seu correlato objectual, o dado) deve, para respeitar a nossa natureza, ser identificada exclusivamente com a intuição e esta é exclusivamente sensível; e a espontaneidade (e ao seu correlato objectual, o pensado) deve, igualmente em conformidade com a nossa natureza, ser identificada exclusivamente com a função do entendimento e este é exclusivamente discursivo.

4 - A ideia segundo a qual só como resultante da conjugação necessária destes dois 'operadores' do fenómeno do conhecimento, respectivamente, receptividade como modificação da sensibilidade, e espontaneidade como síntese do conceito, se produz o conhecimento.

5 - A ideia uma vez mais segundo a qual "dar" é dar a diversidade ou multiplicidade; "pensar" é pensar a ligação ou síntese (dessa diversidade ou multiplicidade); e, por fim, "conhecer" é "conhecer o diverso (dado) como sintetizado".

Facilmente se concederá, creio, que 1-3 representam um esboço de "descrição fenomenológica" do Gemüt e, mais precisamente, das suas propriedades cognitivas; e que 4-5 representam o esboço de um critério epistemológico que é possível derivar de 1-3.

Quero chamar desde já a atenção para o facto de que a "fenomenologia" representada em 1-3 não está isenta da objecção que consiste em afirmar que não é possível, de acordo com essa "fenomenologia", decidir se se está simplesmente no âmbito de uma descrição psicológica, nomeadamente acessível pela experiência interna ou por reflexão transcendental, que cada um poderá em cada caso, verificar, ou, pelo contrário, se se tratam de considerações de carácter metafísico acerca da natureza do Gemüt que não são obtidas por nenhum processo descritivo ou dedutivo mas, pelo contrário, postuladas à luz de uma intuição de carácter filosófico acerca do nosso conhecimento, em particular, à luz do que deva ser o nosso conhecimento científico correcto. É provável que a preferência de Kant fosse para a primeira hipótese da alternativa; parece, no entanto, aconselhável que a nossa escolha recaia sobre a segunda, dado serem possíveis intuições filosóficas de acordo com as quais se tenta derivar a passividade de uma actividade mais originária (e.g., Fichte e, mais adiante, posição de La

chiêze-Rey) ou, mutatis mutandis, se tenta reduzir a espontaneidade da consciência a meros processos abstractivos e, nesse sentido, deriva esta de uma passividade originária (e.g. empírico, ideia de 'tábua rasa').

Por outro lado, quero também chamar desde já a atenção para o facto de que o argumento epistemológico esboçado em 4-5 não é o único que é possível derivar de 1-3. Diversas formas de objecções foram encontradas para colocar reservas à legitimidade de fazer equivaler receptividade e diversidade e, por outro lado, espontaneidade e síntese. Das que tenho conhecimento, a objecção feita por R. Rorty, 1979 (pp. 148-155) parece-me construída de forma particularmente interessante para estabelecer, a partir dela, um confronto com Husserl. Nesta conformidade, atente-se na passagem seguinte: "se vamos argumentar (na Dedução Transcendental) que nós apenas podemos tomar consciência de intuições sintetizadas, como é que podemos obter informações sobre as intuições previamente à síntese?" (R. Rorty, 1979 p. 154) e noutra passagem: "Porque é que devemos pensar que a sensibilidade 'na receptividade original' (K.r.V. a 100, AK, IV p. 77) nos apresenta uma multiplicidade, que, contudo, 'não pode ser representada como uma multiplicidade' (A 99, AK, IV p. 77) até que o entendimento tenha usado os seus conceitos para a sintetizar? Não podemos fazer uso da introspecção e ver que é assim, porque não estamos nunca conscientes de intuições não sintetizadas (unsynthesized intuitions), nem de conceitos separados da sua aplicação às intuições" (pp. 153-4); por fim, Rorty

coloca uma hipótese para introduzir a ideia de um thought experiment que me parece muito pertinente: "Suponhamos que um místico nos afirma que a intuição nos apresenta a unidade (...) enquanto que o pensamento conceptual (...) a quebra (breaks this up) numa multiplicidade. Como é que podemos decidir se é ele ou Kant que têm razão quanto a saber se a unidade deva ser correlacionada com a receptividade ou com a espontaneidade?" (p. 154 nota 36) e o autor conclui (opto por não traduzir): "that the quasi-psychological goings-on described in the "Deduction" has no introspective ground" (p. 155).

É óbvio que muitas "respostas kantianas" poderiam ser, contra Rorty, intentadas, como é também óbvio que não é agora o momento de o fazer. Limitar-me-ei a afirmar que, segundo creio, o thought experiment proposto por Rorty guardaria sempre, face a qualquer uma dessas virtuais respostas alguma da sua força, e que o facto de ser possível propor o Gedankenexperiment contrário, apenas reforça a ideia de falta de fundamento introspectivo (lack of introspective ground). E contudo, pelo menos numa primeira aproximação, há algo que, segundo penso, nos inclina a preferir a posição kantiana à do "místico". Quanto mais não seja a "evidência profissional" de dois séculos de criticismo recebidos como sendo a teoria cognitiva mais sensata de, feitas as contas com o empirismo e o realismo platónico, ter por "pedra angular" no nosso sistema filosófico de crenças. Ora é, num certo sentido, isto mesmo que Husserl chama "um sentimento de evidência forjado à

força de teorias" (Ideen I p. 39).

B - Teoria da Constituição. Teses Gerais:

Vai-se agora expôr quais as teses fundamentais da teoria kantiana da constituição da objectividade, da qual, como terei ocasião de mostrar a teoria da constituição das objectividades puras (i.e., do diverso a priori) é um aspecto.

A teoria da constituição defende uma dupla condição a priori de constituição do objecto. Diz Kant: "Há duas condições somente sob as quais o conhecimento dum objecto é possível, primeiramente a intuição, pela qual é dado, mas somente como fenómeno; em segundo lugar, o conceito, pelo qual é pensado um objecto, que corresponde a esta intuição" (K.r.V. AK. III p. 105; cf. também id., 49, 74-75 e 117).

O papel da intuição como condição da constituição é o de dar o diverso ordenado segundo a forma (cf., K.r.V., AK. III p. 50):

a) a condição do diverso poder ser dado na intuição é primeiramente atribuída à afecção dos objectos (sensação) e definida como matéria do fenómeno (id., ibid.); temos portanto neste caso a seguinte equivalência: Diverso = Matéria = Sensação = Empírico = a posteriori. Esta alínea revelar-se-á de importância uma vez que por ela o diverso a priori, ao qual falta a sensação, se inscreve desde já como problemática;

b) a ordenação deste diverso está a cargo do espaço e do tempo como forma a priori da sensibilidade. (cf., ainda

K.r.V., ibid.).

O papel do conceito como condição da constituição, é o de conferir a priori a unidade da síntese ao diverso segundo uma regra (cf., por exemplo, K.r.V., AK. pp. 91-92; 102-103; e §§ 15-26 passim). Ele supõe o diverso dado pela sensibilidade e reúne-o, liga-o, constituindo por isso a representação da sua unidade necessária (cf. as mesmas referências). A função do conceito é então a de referir as representações diversas da sensibilidade a um objecto (cf. as mesmas referências, e ainda K.r.V., AK III, p. 12).

A ideia que está essencialmente ligada à teoria da constituição é a de um diverso sensível dado e da sua ligação por um acto intelectual: "o diverso das representações pode ser dado numa intuição que é puramente sensível (...) e a forma dessa intuição residir a priori na nossa faculdade de representação (...), mas a ligação (conjunctio) dum diverso em geral (...) é um acto (...) ao qual nós queríamos dar o nome geral de síntese" (K.r.V., AK, III p. 107, sublinhado meu).

Esta "ligação comporta além do conceito de diverso e da síntese desse diverso, o da unidade desse diverso" (K.r.V., AK. III p. 208). Kant atribui estes três momentos da constituição a três faculdades específicas do espírito⁽¹⁾: "A primeira coisa que nos deve ser dada com vista ao conhecimento de todos os objectos (...) é o diverso da intuição (...); a síntese desse diverso pela imaginação é a segunda coisa, mas

(1) Por razões de economia, omiti aqui as nuances de interpretação dos textos da Crítica no que respeita a esta atribuição.

esta não dá ainda qualquer conhecimento. Os conceitos que dão a unidade a essa síntese pura (...) formam a terceira coisa para o conhecimento dum objecto" (K.r.V., AK. III p. 92)

Analiticamente, esta tese supõe dois aspectos, respectivamente:

(i) a exigência dum terceiro termo, que se deve à heterogeneidade radical entre os dois elementos que constituem o conhecimento e a experiência: "os conceitos puros do entendimento comparados às intuições empíricas (ou mesmo, em geral, sensíveis) são completamente heterogêneos e não se podem nunca encontrar numa intuição" (K.r.V., AK. III p. 134). Daí que a tese da dupla condição defina, por assim dizer, do ponto de vista estático, a constituição do objecto, mas tenha que ser completada por um ponto de vista dinâmico que torne compreensível a relação entre intuição e conceito: se a heterogeneidade de ambos é radical – a ligação do diverso estando a cargo dum elemento que lhe é heterogêneo – ela deverá ser suprida por uma teoria da aplicação do conceito. Esta última requer uma faculdade que não havia sido inicialmente considerada: a imaginação⁽²⁾, à qual se atribuirá o poder da esquematização do conceito: "ora, é claro que deve haver um terceiro termo, que deve ser homogêneo, dum lado à categoria, e doutro ao fenómeno, e que torna possível a aplicação

(2) Não se problematizará a teoria do esquematismo, nem a da imaginação produtora pura (em comparação, por exemplo, com a imaginação reprodutora) que lhe está associada.

do primeiro ao segundo (...); uma tal representação é o esquema transcendental" (K.r.V., AK. III p. 134), o qual "não é senão e sempre um produto da imaginação" (K.r.V., AK. III p. 135). Importa aqui apenas reter e marcar a necessidade de um terceiro termo e a sua posição na teoria da constituição: ele é a chave da solução do problema da aplicabilidade que resulta da heterogeneidade respectiva dos operadores da constituição.

(ii) O objecto é construído: é a ligação do diverso que constitui o objecto, o qual resulta, portanto, como uma construção cujos elementos a priori residem nas faculdades que tornam possível o conhecimento: "o objecto é aquilo de que o conceito reúne o diverso duma intuição dada" (K.r.V., AK. III p. 111), "a ligação não está no objecto (...) mas ela é unicamente uma operação do entendimento, e ele próprio não é senão a faculdade de ligar a priori" (K.r.V., AK. III, p. 110) ⁽³⁾.

Algumas observações são ainda úteis para completar esta alínea B. A espontaneidade atribuída ao entendimento, e a passividade atribuída à sensibilidade, exercem-se efectivamente em dois planos diferentes (é o que justifica o 'terceiro termo' cf. supra (i)). Se assim não fosse, se, por exemplo, a

(3) Dá-se aqui por terminada a exposição das teses da teoria da constituição, que considerámos necessárias para o esclarecimento do tópico em questão; notar-se-á que omitimos a referência à tese da unidade da apercepção, que para este contexto não pareceu essencial.

diversidade pudesse ser dada pela espontaneidade, tal suporia um entendimento intuitivo que Kant nega formalmente em vários passos (cf. K.r.V., AK. pp. 100, 116, 502). Inversamente, se, por exemplo, a unidade pudesse ser dada pela sensibilidade, isso implicaria que esta última seria dotada de espontaneidade, o que Kant também não admite (cf. K.r.V., AK. III p. 107).

A unidade é portanto mais do que a simples soma da diversidade (dada na intuição); ela é o plano da sua unidade sintética (representado no conceito). A relação que convém estabelecer entre unidade e diverso não é então de contingente a contido, mas de subsumção: "subsumção das intuições sob os conceitos" (K.r.V. AK, III p. 134). As teses gerais da teoria da constituição que acabamos de apresentar expressam assim um arranjo das várias fontes específicas de representação (isto é, faculdades) que constituem a 'faculdade de conhecer' na sua forma superior, (isto é, transcendental e não psicologicamente considerada); é esse arranjo que torna possível o próprio processo da constituição e que dá conteúdo à 'hipótese da revolução copernicana', e à relação entre espontaneidade e receptividade que esta 'hipótese' postula.

C. Definição do diverso a priori. Sua posição no interior da Teoria da Constituição

O diverso de que é agora questão define-se, primeiro, pelo adjectivo que o qualifica, "a priori", e, seguida, pelo

lugar que Kant lhe atribui nas faculdades de conhecer: 1) trata-se de um diverso a priori, isto é, que não tem a sua origem na sensação; pelo que a equivalência estabelecida acima, diverso = sensação = empírico, não se verifica aqui: 2) contudo, e na medida em que ele deve ser dado por uma intuição, o diverso a priori tem a sua origem na sensibilidade (faculdade da intuição), e mais precisamente nas formas a priori desta: no espaço e no tempo: "[o espaço] é essencialmente uno: o diverso contido nele (...) não repousa senão so bre limitações" (K.r.V., AK. III p. 53, sublinhado meu); "nós representamos o tempo por uma linha que se prolonga ao infinito, na qual o diverso constitui uma série que não tem senão uma dimensão" (K.r.V., AK. III p. 60, sublinhado meu).

Mais precisamente, o diverso a priori é formado por (e apenas por) um número infinito de espaços e de tempos singulares que não são mais do que limitações de um espaço e de um tempo únicos (cf. K.r.V., AK. III pp. 53, 58 e 60). Os diferentes espaços e os diferentes tempos que constituem em extensão o diverso a priori não são senão partes de dois todos únicos, o espaço e o tempo (id., ibid.). E convém frisar des de já que o espaço e o tempo interessam-nos aqui menos como formas da intuição, do que como dados na intuição. Do(s) espaços como dado(s) depende, como se sabe, a constituição (construção) do objecto geométrico; do(s) tempo(s) como dado(s) depende, como se sabe, a construção da quantidade e, por ela, do número, e, por este último dos objectos aritméticos e, em geral, matemáticos. A nossa exposição orienta-se prioritária-

mente para a constituição do diverso a priori espacial, mas apenas por razões de economia, pois pretende-se que o que a seguir se afirma se adeque a ambos: diverso a priori espacial e temporal.

Vejamos agora quais as principais teses a considerar neste caso. Em primeiro lugar, há uma intuição sensível pura na qual o diverso a priori é dado. Esta tese, que decorre da primeira condição da teoria da constituição (cf. supra B) tem no entanto desde já uma curiosa implicação: se o único elemento puro da sensibilidade é a sua forma (espaço e tempo), então esta deve ser mais do que uma simples forma de intuição, e 'torna-se' ela própria numa intuição pura: "a forma pura das intuições sensíveis em geral (...) encontra-se a priori no espírito. Esta forma pura da sensibilidade chamar-se-á ainda intuição pura (...) a extensão e a figura, elementos do diverso a priori espacial, pertencem à intuição pura, que se encontra a priori no espírito, como uma forma pura da sensibilidade" (K.r.V., AK.III p. 50). Dito de outra forma: "o espaço e o tempo e todas as suas partes são intuições, por consequência representações singulares juntamente com o diverso que elas contêm nelas mesmas" (K.r.V., AK.III, p. 111 n.; cf. também AK.III p. 124). Em segundo lugar, há uma síntese pura na qual o diverso a priori é ligado para constituir conhecimento: esta tese que decorre da segunda condição da teoria da constituição (cf. supra B) é afirmada explicitamente por Kant nalguns textos: "a simples forma da intuição sensível exterior, o espaço, não é ainda um conheci

mento; ele dá somente o diverso da intuição a priori para um conhecimento possível. Mas, para conhecer qualquer coisa no espaço, por exemplo uma linha, é necessário que eu a trace e que opere assim sinteticamente uma ligação do diverso dado". (K.r.V., AK.III, pp. 111-112; cf. também, AK.III pp. 121-2 e 124-5). Portanto, uma operação de síntese desse diverso, a cargo do conceito, é aqui requerida; ela não poderia estar a cargo da sensibilidade porque isso implicaria fazer-lhe ingerir uma espontaneidade que Kant não lhe concede (cf. K.r.V., AK.III, p. 107 e ainda 49, 55, 65-66, 74-75, 85, 91, 119, 123, 138, 155, 192, 279, 340-341, 371). Tal como para a teoria da constituição do diverso empírico, a ideia que está essencialmente associada à da constituição do diverso a priori é a dum diverso puro previamente dado e seguidamente ligado por um acto intelectual. Esta tese é definida por Kant em pelo menos dois textos:

a) Necessidade do diverso a priori previamente dado:

"a lógica transcendental encontra face a ela um diverso da sensibilidade a priori, que a estética transcendental lhe apresenta, para dar aos conceitos do entendimento uma matéria". (K.r.V., AK.III, p. 91).

b) Necessidade da ligação para formar conhecimento:

"o espaço e o tempo contêm um diverso da pura intuição a priori, pertencendo contudo às condições da receptividade do nosso espírito, sob a qual ele pode receber representação dos objectos (...), mas

a espontaneidade do nosso pensamento exige que esse diverso seja primeiro duma certa maneira percorrido, recebido e ligado para formar conhecimento. A este acto eu chamo síntese" (Id., ibid.; o outro texto em K.r.V., AK.III, pp. 121-2) ⁽⁴⁾.

Pode-se pois concluir que as teses principais da teoria da constituição formulada a propósito do diverso a priori decorrem aparentemente das defendidas para a teoria da constituição do diverso empírico. Ora, é precisamente a este propósito que veremos surgirem uma série de aporias fundamentais que serão tratadas mais adiante. Mas, antes ainda do seu estudo, convém mostrar que a teoria da constituição do diverso a priori é, para Kant, um aspecto fundamental da teoria da constituição em geral. Com isso assegurar-se-ão duas coisas: que a teoria da constituição do diverso empírico (e as teses que a sustentam) não pode ser dissociada, ou estar em contradição, com a teoria da constituição do diverso a priori (e as teses que a sustentam); e que, sejam quais forem as aporias (e a sua solução ou não) que a segunda teoria levante, ela é necessária e imprescindível para Kant, ao nível da Crítica — recordemos ainda que ela é a responsável por explicar como são possíveis os juízos sintéticos a priori na matemática e na geometria.

(4) Notar-se-á que, não respeitando até ao fim a analogia, omiti aqui a referência a um terceiro elemento (imaginação produtora) bem como ao carácter construído da "objectividade" obtida pela síntese do diverso a priori. Tal omissão deve-se ao facto de considerar que, no caso do diverso a priori, tal levanta precisamente problemas, como se verá mais adiante.

Kant trata desta questão em vários lugares, sempre defendendo a tese de que a constituição do diverso a priori é condição da constituição do diverso empírico⁽⁵⁾. A ideia que explica esta tese é, grosso modo, a de que a constituição do diverso empírico, na medida em que este é dado como exterior segundo a forma espacial (cf. K.r.V., AK.III, p. 52), deve ser logicamente precedida da composição da simples forma espacial na qual o primeiro se inscreve⁽⁶⁾.

"A intuição empírica está submetida à intuição sensível pura que tem lugar a priori" (K.r.V., AK.III, p. 115 sublinhado por mim); "quando, por exemplo, da intuição empírica duma coisa eu faço uma percepção pela apreensão do diverso dessa intuição, a unidade necessária do espaço e da intuição sensível externa em geral serve-me de fundamento, e deseenho de algum modo a sua figura pela imaginação e reunindo o diverso a priori, conformemente a essa unidade sintética do diverso no espaço" (K.r.V., AK.III, sublinhado por mim; cf. também K.r.V., AK.III, p. 145); e ainda: "todos os fenómenos contêm, quanto à sua forma, uma intuição no espaço e no tempo, que lhes serve de fundamento a priori. Eles não podem então ser apreendidos (...) senão por intermédio da síntese do diverso pela qual são produzidas as representações dum espaço ou de um tempo determinado, quer dizer, pela composição

(5) Omitiu-se aqui a referência explícita à primeira forma da dedução transcendental das categorias (1781), onde se poderia também encontrar elementos para este tópico (cf. nomeadamente a parte referente à chamada Dedução Subjectiva).

(6) A mesma operação para o tempo, no que respeita à constituição dum objecto móvel in K.r.V., AK.III, pp. 59 e 122 n.).

do homogêneo e pela consciência da unidade sintética deste diverso (homogêneo) (...); por esta a representação dum objecto torna-se possível" (K.r.V., AK.III, pp. 148-9). A constituição do diverso a priori equivale também à construção dos conceitos geométricos e matemáticos (e ainda dos conceitos base da teoria do movimento) e é por ela que a geometria e a matemática são possíveis como ciências (para uma filiação desta questão na K.r.V., cf. AK.III, pp. 40, 54, 58, 59. 73).

Creio assim bem fundada a inerência da teoria da constituição do diverso a priori na teoria da constituição do diverso empírico.

D - Aporias acerca da constituição do 'diverso a priori'

Focámos já as principais teses da teoria kantiana da constituição do diverso a priori na Crítica; estas teses serão agora 'postas à prova' quanto à legitimidade dos seus enunciados através da confrontação com as teses gerais sobre a constituição, de que as primeiras, como já se disse, pretendem ser uma aplicação consequente.

Vem agora a propósito dizer que o problema do diverso a priori parece ser um dos problemas sobre o qual muitos comentadores de Kant estão de acordo em pelo menos dois pontos, a saber: 1) que o argumento da Crítica não é coerente; 2) que a escassez dos próprios textos requer que se passe do comentário à interpretação (cf, por exemplo, Smith, 1962, p.97; Verneaux, 1973, tomo II, pp. 194-5; Lachièze-Rey, 1972, p. 343; De Vleeschawer, 1976, tomo III, p. 242). Exporei segui-

damente os principais problemas encontrados por estes autores, organizando a exposição por grupos de aporias.

(i) Aporias sobre a obtenção do diverso a priori: o problema da origem do diverso

Já se sabe, pelos textos da Crítica acima citados que o diverso a priori é dado e que consiste em limitações de um espaço e de um tempo únicos. Perguntar-se-á, então, como são possíveis estas limitações, através de que processo ou fonte específica de representações podem ser obtidas, uma vez que o devem ser a priori. Trata-se de questionar acerca da legitimidade da argumentação de Kant, com vista a provar a existência de multiplicidades dadas a priori.

Vejamos quais os problemas que caem no âmbito deste grupo de aporias:

P(1) Dificuldades em atribuir o conceito crítico de matéria ao diverso a priori

Começemos pelos textos "o que, no fenómeno, corresponde à sensação, eu chamo a sua matéria (...) a matéria de todo o fenómeno é-nos dada somente a posteriori" (K.r.V., AK.III, p. 50), e sabe-se que é a matéria que contém o diverso (Id., Ibid., recorde-se ainda que "a lógica transcendental encontra face a ela um diverso (...) a priori (...) para dar aos conceitos do entendimento uma matéria" K.r.V., AK.III, p. 91, sublinhado meu). Verneaux (1967) encara esta questão, e tenta resolvê-la parcialmente tomando como definição de referência

sobre o conceito de matéria a que é proposta no Apêndice sobre a Anfibologia dos Conceitos da Reflexão, em que "matéria" designa "o determinável em geral" (K.r.V., AK.III, p. 218) e, portanto, deixa de ser necessariamente conotada com a sensação. Assim, este autor conclui que "esta matéria, este diverso a priori não é difícil de situar. Pois visto que ela é a priori, não se pode encontrar senão nas formas da sensibilidade, o espaço e o tempo puros. O que é mais difícil, é compreender como ela se encontra aí, mas esta questão diz respeito à forma" (Verneaux, ob. cit., vol. I, p. 93, sublinhados meus). Trata-se pois, a este nível, de resolver apenas o problema menor da definição. Lachièze-Rey dá uma forma mais interessante à questão, e pergunta-se se o diverso a priori é o meio no qual há a construção das figuras geométricas (que como se disse correspondem ao diverso a priori já constituído como "objectividade"), quer dizer o seu quadro e a sua forma, ou se ele não será antes a matéria que estas figuras organizam (Lachièze-Rey, 1972, p. 296). Este autor conclui que, dada a ausência de textos na Crítica que permitam resolver esta questão, estamos perante uma situação "anfibológica" (Ib., Ibid.) e que "há aqui no kantismo uma incerteza manifesta, mas seja como for (...) compreende-se que, uma vez constituído o meio ou dado o diverso, o espírito possa agrupar esse diverso em figuras ou delimitá-las no interior do meio" (Ob. cit., p. 298). A estratégia do comentário de ambos é então a de uma resolução deste problema, remetendo o importante da questão para outro nível. O que nos conduz a um segundo problema.

P(2). Deve-se ou não admitir o diverso a priori na Crítica e, em caso afirmativo, como se obtém este diverso?

Kemp Smith é o único autor dos que aqui refiro que argumenta sobre a primeira parte desta questão, à qual os outros intérpretes respondem afirmativamente. Smith pergunta-se se se deve ou não admitir um diverso a priori de direito na Crítica (K. Smith, 1962, p. 135) e a resposta (aliás dispersa ao longo do seu comentário) consiste, no essencial, em considerar que a admissão dum diverso a priori é inconsistente com as teses da Estética, que defendem que o espaço e o tempo consistem só em relações (K.r.V., AK.III, pp. 50, 55, 59 e 62) pelo que podem ser mais que simples formas (Smith, 1962, p. 148 n.) e que "este diverso é de tal modo inconsistente com a Analítica dos Princípios que esse facto não precisa sequer de ser comentado" (Ob. cit., p. 385 n. 2). Contudo, admite Smith, há uma série de textos na Crítica que falam dele; as importantes notas aos §§ 24 e 26 da 2ª edição da Dedução Transcendental não seriam explicáveis sem a sua admissão (Smith, 1962, p. 142 n. 1 e p. 289); e o que este autor chama a quarta prova da Segunda Analogia da Experiência (K.r.V., AK.III, pp. 173-175) parece também basear-se na admissão do diverso a priori (Smith, 1962, p. 375).

Passando agora ao problema da sua obtenção, Verneaux pretende resolver rapidamente a questão e argumenta que, levando em conta que as formas onde este diverso se produz são o espaço e o tempo, e que essas multiplicidades não existem antes que o espaço e o tempo sejam divididos, pois estes são

grandezas contínuas, então estas multiplicidades só podem nascer de duas maneiras: ou porque o entendimento, 'auxiliado' pela imaginação, aí constrói figuras e números; ou porque as sensações aí ocorrem e distinguem lugares e momentos. E Verneaux conclui que, neste segundo caso, o diverso seria "em pírico na sua origem, mas o resultado é puro, se se o considera nele mesmo, quer dizer, fazendo abstracção, como exige a Estética, das sensações que ocorrem nas formas, não ficam então senão os lugares como no primeiro caso" (Ob.cit. vol.I, p. 99). Não creio ser aceitável qualquer das duas vias propostas por este autor: a primeira faz do entendimento condição do diverso, quando sabemos já que ele é, ao contrário, condição da sua unidade necessária; a segunda parece confundir abstracção e constituição a priori e não respeita o lugar do diverso a priori na constituição da experiência.

Por seu lado, De Vleeschawer⁽⁷⁾ considera, num primeiro momento, que a admissão de "uma multiplicidade a priori dada, se pode dizer que manifesta um modo de produção espontâneo da diversidade" (Ob. cit., tomo III, p. 242, sublinhado por mim) e, seguidamente, analisa o que considera serem as três vias possíveis para a obtenção deste diverso. Segundo a primeira, o diverso é construído na síntese figurativa que dá lugar às representações determinadas do espaço (ob. cit., tomo III, p. 242). Esta hipótese, que está de acordo com a definição de síntese figurativa (K.r.V., AK.III, p.119)

(7) Não refiro a análise dos textos da 1ª edição da Crítica que este autor faz com base nos textos da AK. IV 77-89, in Ob. cit. vol. II 247-249, trato aqui apenas da 2ª edição.

e com a posição geral de Kant na Analítica (à excepção do parágrafo 10 já citado), que aproxima a produção da multiplicidade pura da operação sintética (cf. K.r.V., AK.III, p. 110 n. 1, 149 e todas as passagens sobre a "linha" como explicação da génese do espaço, nomeadamente, K.r.V., AK.III, pp. 112, 121-122, 125, 200-201), é excluída por este autor pelas seguintes razões: por estar em contradição com o terceiro argumento da Estética que opõe espaço a categoria (K.r.V., AK.III, p. 53); porque a sua aceitação teria como consequência que o espaço seria um conceito e não uma intuição; porque o puramente subjectivo da intuição pura não é pensado, mas dado; porque o recurso à síntese não explicaria a multiplicidade pura, mas somente a sua organização como objecto intuitivo puro (De Vleeschawer cita a este propósito um texto do próprio Kant); finalmente, porque se a produção da multiplicidade fosse um acto de síntese, teríamos necessariamente "que supor a espontaneidade no 'coração' da sensibilidade" (Ob. cit., vol. III, p. 242). E é ainda possível referir uma carta de Kant a Beck, de 3 de Julho de 1792 (AK. XI, p.334), na qual o filósofo em resposta a críticas rejeita expressamente esta posição. Sobre a segunda via De Vleeschawer afirma, ao contrário de Verneaux (cf. *supra*), que nós não podemos atribuir a produção deste diverso à afecção externa por causa do carácter a priori do primeiro (Ob. cit., vol. III, p. 243). E, por fim, com a terceira via ele procura aproximar a posição kantiana sobre o diverso a priori do inatismo virtual de Leibniz. Faz aqui apelo a textos do próprio Kant

(Resposta a Eberhard, AK. VIII pp. 220-223) e parece ser a hipótese que De Vleeschawer mais aceita: "A capacidade específica do sujeito de ser acessível às afecções externas é inata. Uma afecção produz-se e, produzindo-se sempre de maneira determinada, solicitam essa capacidade subjectiva, que reage em conformidade com a ordem determinada das afecções. A multiplicidade externa corresponderá então uma produção pura, ou seja, uma diversidade de relações espaço-temporais, que traduzidas na linguagem própria do sujeito, (...) se conformam com o aspecto da afecção externa" (Ob. cit., vol. III, p. 243).

Portanto, a multiplicidade a priori seria, assim, inata. Contudo, esta via, se é interessante pela associação que faz entre inato e a priori, permitindo pensar em certa medida geneticamente o segundo, através da ideia duma solicitação feita ao sujeito e que estaria a cargo do mundo natural, choca, a meu ver, com duas grandes dificuldades: a primeira das quais é que o espaço enquanto forma da intuição é, para Kant, infinito (K.r.V., AK.III, pp. 53 e 58); ora, como pode ele ser infinito e ser dado? Isso não é explicado pela via inatista (o próprio Vleeschawer o reconhece in, Ob. cit., p. 244, e sobre isto argumenta nas pp. 244-246); a segunda trata-se duma dificuldade de princípios: como conciliar a posição inatista do problema que se move num quadro psicológico (ou mesmo biológico) e reconstrutivo, estudando o processo tal como ele ocorre no tempo, com a posição kantiana em sentido estreito que se move num quadro lógico-transcendental e

pretende estudar um processo apenas a partir das suas condições lógicas de possibilidade (para uma diferenciação entre os pontos de vista da gênese e o da origem a propósito do problema do conhecimento veja-se K.r.V., AK.III, p. 27, onde esta diferença tem um valor instaurador da própria especificidade do programa transcendental).

Por seu lado, Lachièze-Rey constatando a ausência de explicação sobre isto na Crítica, procura explicar esse facto dizendo que ele se prende com a intenção kantiana aí mais nítida, a saber, "recusar à sensibilidade qualquer poder de ligação e de espontaneidade" (ob. cit. p. 343); seguidamente, o mesmo autor propõe uma explicação para o problema: depois de recusar como via para a obtenção do diverso a priori, sucessivamente, a imaginação, o conceito e a unidade da percepção (id. ibid.), adopta uma posição próxima da do idealismo transcendental fichteano e afirma que, para se considerar o diverso a priori como um dado face ao entendimento e face à sensibilidade, é necessário supor que ele emana duma espontaneidade anterior e interna que, tendo as suas características próprias, as imprime nesse diverso: "dizendo que ele, o diverso a priori, é dado, é necessário dizer que ele é produzido. Não se vê como é possível evitar aqui a ideia de uma autoposição e de uma autoposição de si; é de resto nitidamente essa a solução do Uebergang" (Ob. cit., p. 340; cf. ainda p. 393). Dado que esta posição foi criticada mais acima com pertinência por De Vleeschawer e que, por outro lado, ela assenta na estratégia geral de resposta às questões sobre o di

verso a priori que Lachiêze-Rey adopta e que não cumpre aqui expor (cf. ob. cit. pp. 353-365) não farei qualquer observação suplementar.

Seja qual for a solução adoptada face a este primeiro grupo de aporias, ou mesmo na recusa de qualquer solução, enfrentaremos seguidamente um outro tipo de questões em certa medida correlativas do primeiro.

(ii) Aporias sobre a Unidade do Diverso a priori

Trata-se agora de saber que tipo de faculdade é responsável pela unidade deste diverso e de que modo o é. A referência a mais alguns textos da Crítica por-nos-á no centro da problemática. Na Estética diz Kant: "O espaço é representado como uma grandeza infinita dada (...) ele contem nele uma multiplicidade infinita de representações (...) todas as partes do espaço coexistem até ao infinito. A representação originária do espaço é então uma intuição a priori" (AK.III, p. 54; o mesmo para o tempo em AK.III, p. 58) e ainda "as suas partes não poderiam ser anteriores a esse espaço único que compreende tudo, como se elas fossem elementos e que a partir delas se pudesse fazer a sua reunião" (K.r.V., AK.III, p. 54 sublinhado por mim; o mesmo para o tempo em AK. III, p. 58). Aqui, a situação, no seu essencial, parece pois ser a seguinte: o espaço e o tempo são formas da intuição; o espaço e o tempo são também intuições puras; enquanto intuições puras representam-se não só como grandezas infinitas dadas, mas também com uma infinidade de partes homogêneas dos to-

dos que são o espaço e o tempo únicos, e estão contidas nelas; em suma, o espaço e o tempo podem ser considerados como todos pois asseguram uma unidade às suas respectivas partes, esta unidade é dada ao nível da sensibilidade, obedece a uma lógica da extensão e tem com as partes a relação de contenente e contido (são, de facto, estes os três pontos da argumentação de Kant para distinguir o espaço e o tempo dos conceitos discursivos). Ora, note-se que nada é mais estranho ao que acima se estabeleceu: a unidade, recordemo-lo, era da da ao nível do entendimento; o todo não era definido em extensão, mas em compreensão (representação da unidade em partes); a lógica da sua relação com as partes não era a de con tinente/contido, mas a da subsumção e, por essa razão, ele não era, como é aqui, homogêneo das partes.

Passemos agora à Análise dos Princípios: nos Axiomas da Intuição, depois de afirmar que o espaço e o tempo, como intuições puras, são grandezas extensivas, Kant diz: "chamo grandeza extensiva aquela em que a representação das partes torna possível a representação do Todo (e por consequência precede-a necessariamente)" (K.r.V., AK.III, p. 149, sublinhado por mim). E, sabe-se seguidamente que se passa das partes para o todo por uma operação sintética a cargo da imaginação produtora, que tem por isso a sua unidade no entendimento, e que é sobre esta síntese que se funda a geometria (K.r.V., AK.III, p. 150). A situação e este nível parece então estar de acordo com as teses gerais da constituição, mas em contradição completa com a argumentação da Estética.

E, constatar-se-á, que se aceitarmos ambas as argumentações independentemente da sua contradição, ficamos, por assim dizer, com dois Todos distintos para as mesmas Partes: o primeiro homogêneo a estas e dado ao nível da sensibilidade; o segundo é-lhes heterogêneo (pelo menos de direito), e pensado pelos conceitos do entendimento. Do primeiro se obterão analiticamente as Partes; o segundo será a representação da unidade sintética destas últimas.

As "soluções" que os diferentes comentários à Crítica propuseram para esta questão estão também muito longe de um acordo: Kemp Smith considera que "aqui (...) Kant defende doutrinas divergentes e mutuamente contraditórias" (Ob. cit. p. 89); pergunta-se seguidamente se o espaço é "um todo analítico" [posição da Estética] ou "um todo sintético [posição da Analítica] (Ob. cit., p. 94); faz inerir a dificuldade da questão à necessidade enfrentada por Kant em responder simultaneamente aos requisitos lógicos da objectividade e aos requisitos psicológicos que se levantam quando essa objectividade é concebida como subjectivamente condicionada (cf. Ob. cit., p. 96). Elevando-se assim para este plano de maior generalidade, Smith conclui que o princípio lógico que determina a nossa apreensão de qualquer espaço, seja grande ou pequena, é que ele existe em e através dum espaço universal — e este é o princípio que suporta quer a construção sintética do espaço (geometria), quer a sua apreensão uma vez construído (cf. id., ibid.). Contudo, o processo psicológico que este princípio dirige e governa não pode começar com o espaço como um todo,

mas deve começar pelas suas partes (cf. ob.cit., pp. 96-97). Se esta "solução" parece resolver parcialmente a questão no plano geral, vê-se mal como ela pode resolver os problemas precisos acima expostos. De resto, é necessário fazer ainda notar que o ponto de vista crítico exigiria que se subsumisse o princípio lógico e a subjectividade determinante ao conceito transcendental de condições de possibilidade. Na realidade, a interpretação de Smith propõe, ao negar essa possibilidade de subsumção, uma reductio ad absurdum da doutrina de Kant.

Para Lachiêze-Rey, "a unidade não pertence ao diverso enquanto originariamente dado" (Ob. cit., pp. 344-5), e devemos considerar esta segundo dois planos: o plano da análise e o plano da composição. O autor estuda seguidamente estes dois planos — que correspondem, respectivamente, ao 'todo-analítico' e ao 'todo-sintético', de que era questão acima — referindo no essencial, a argumentação de Kant já exposta⁽⁸⁾: no plano da composição, a unidade do diverso a priori é de natureza sintética, porque este diverso é concebido na sua relação necessária com o conceito (ob. cit., p. 346); esta unidade é garantida em geral pela unidade qualitativa de todo o acto de síntese (isto é pela unidade da apercepção transcendental — Ob. cit., p. 347; cf. K.r.V., AK.III, pp. 107-110); e as unificações parciais (composições) do diverso são operações conceptuais (do espírito) que ligam o primeiro

(8) Numa interessante nota (3) à p. 347 da obra em questão, Lachiêze-Rey cita um texto de Kant, da sua resposta às dissertações de Kaestner, no qual o filósofo considera o espaço único (definido na Estética) como originário, e o espaço composto ou sintetizado (geométrico) como derivado.

por um processo que vai da parte para o todo (ob. cit., pp. 347-348). No plano da análise, o todo analítico, de que as partes não são senão limitação, é essencialmente subjectivo, "ele consiste na forma pura do modo de representação sensível do sujeito como intuição a priori, e, por conseguinte, é na intuição como representação singular que a possibilidade de todos os espaços, possibilidade que se estende ao infinito, é dada" (ob. cit., pp. 349 e segs.). Finalmente, Lachièze-Rey faz depender a solução última desta questão da resposta a uma outra (que não analisarei aqui) sobre a gênese do quadro espaço-temporal (cf. ob. cit., pp. 351 e ss.). O essencial da sua solução (a este nível) consiste, portanto, em operar uma cisão entre a unidade subjectiva (sensível e analítica) e a unidade objectiva (conceptual e sintética) do diverso a priori. Ora, o comentário de De Vleeschawer ao § 26 da Dedução Transcendental vem repor a questão. Este autor mostra, tal como o anterior, que a unidade analítica (que é conferida na Estética ao espaço e ao tempo) se deve à identificação aí feita entre forma da intuição que é uma, e intuição pura; identificação que a Analítica (§ 26) porá em causa (cf. ob. cit., vol. III, p. 240). Assim sendo, a solução da questão tal como ela é proposta repousa sobre uma dupla dificuldade que Kant não resolve: por um lado, a da equivocidade da expressão "intuição pura" (e, por extensão, a homogeneidade da argumentação da Estética e da Analítica); e, por outro, a de se saber como é que numa forma uma se pode dizer, ao nível da Estética, que ela contém uma diversidade (ob. cit.,

vol. III, p. 241); ou, dir-se-ia, saber em que medida estamos autorizados a falar aqui de Todo e Partes, mesmo que seja apenas do ponto de vista da extensão. E, com isto, seríamos reenviados para o interior do primeiro grupo de aporias estudadas (cf. ob. cit., vol. III, pp. 242 e ss.).

(iii) Aporias sobre a 'construção' - o problema da relação: modo/espontaneidade

Se o grupo de aporias anteriores partiu das posições extremas da Estética e da Analítica, este grupo ver-se-á obrigado a procurar uma via de conciliação. Isto porque, seja qual for a forma como se obtém o diverso a priori e seja qual for a forma como a unidade lhe é inerente, certo é que a Geometria é uma ciência cuja "objectividade" é construída de forma sintética e a priori (K.r.V., AK.III, pp. 36.38); e que, portanto, as ideias base da teoria da constituição do diverso a priori deverão poder ser a sua justificação transcendental. É-se então remetido para um bloco de textos da Crítica que pretende precisamente dar resposta à questão que aqui nos ocupa, a saber: qual o processo pelo qual uma "objectividade" geométrica pode ser construída a partir do diverso a priori?

Na Estética diz Kant: "a geometria é uma ciência que determina sinteticamente e contudo a priori as propriedades do espaço. Qual deve ser então a representação do espaço para que um tal conhecimento seja possível? É necessário que ele seja originariamente uma intuição; porque de um simples

conceito não se pode tirar proposições que ultrapassem o conceito, tal como acontece, contudo na geometria (...). Essa intuição deve encontrar-se em nós a priori, quer dizer, anteriormente a toda a percepção de um objecto, e, por consequência, ser uma intuição e não empírica" (K.r.V., AK.III, p.54).

Uma importante nota ao § 26 da Dedução Transcendental das Categorias (2ª edição) dá continuação a esta ideia: "O espaço representado como objecto (tal como é realmente requerido na Geometria) contém mais que a simples forma da intuição, ele contém a reunião duma representação intuitiva do diverso, dada sobre a forma de sensibilidade, de tal maneira que a forma da intuição⁽⁹⁾ dá simplesmente o diverso enquanto que a intuição formal dá a unidade da representação. Esta unidade, que eu atribuí na Estética simplesmente à sensibilidade para fazer notar somente que ela é anterior a todo o conceito, se bem que ela suponha, a bem dizer, uma síntese que não pertence ao sentido, mas pela qual todos os conceitos de espaço e tempo se tornam possíveis. Com efeito, visto que por essa síntese (dado que o entendimento determina a sensibilidade) o espaço e o tempo são em primeiro lugar dados como intuição, a unidade dessa intuição a priori pertence ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento" (K.r.V., AK.III, pp. 125 e ss.)⁽¹⁰⁾. E sabe-se posteriormen-

(9) Kant ora identifica ora distingue intuição pura e intuição formal, facto que se prende com a distinção ou identificação da primeira com a forma da sensibilidade. Este aspecto cai sobre a alçada das aporias da unidade e já foi portanto comentado aí. (Para as ocorrências principais da expressão "intuição formal", cf. K.r.V., AK.III, pp. 50, 125, 219, 297 e ss.). Aqui interessa sobretudo a relação entre intuição pura e conceito e é nesse sentido que tratarei os textos citados.

(10) A mesma ideia em K.r.V., AK.III, pp. 476, 472-3, 512, 541.

te, na Teoria Transcendental do Método, que é a partir desta relação entre intuição formal ou pura e conceito (do entendimento) que Kant pensará a construção do objecto matemático-geométrico: "na matemática os conceitos da razão, isto é, do entendimento devem ser imediatamente presentes in concreto na intuição pura" (K.r.V., AK.III, p. 472), correlativamente, "um conceito a priori contem já em si uma intuição pura e então ele pode ser construído" (K.r.V., AK.III, p. 473, sublinhado meu), e ainda "na matemática o uso da razão não ocorre senão in concreto se bem que a priori, quer dizer na intuição pura" (K.r.V., AK.III, p. 541). Finalmente, um texto da Analítica dos Princípios resume o argumento dos §§ 24 e 26 da Dedução Transcendental (2ª edição) e do Esquematismo dos Conceitos (matemáticos) face a esta questão, e afirma: "do espaço em geral ou das figuras [geométricas] que aí desenha a imaginação produtora nós conhecemos a priori tantas coisas pelos juízos sintéticos, que não temos realmente para isso necessidade de nenhuma experiência". (K.r.V., AK.III, p. 145, sublinhado meu).

Vê-se então que o problema inicial comporta dois momentos essencialmente conectados, e que são: primeiro, como se obtém a representação do espaço como objecto?; e, depois, qual o papel em termos de receptividade e espontaneidade das várias faculdades constitutivas (sensibilidade, imaginação produtora e entendimento) na construção das 'objectividades' geométricas?

Face ao primeiro momento, De Vleeschawer distingue en

tre a constituição da intuição do espaço⁽¹¹⁾ e essa intuição mesma. O acto que constitui a intuição do espaço é intelectual, e por isso espontâneo, e, nessa medida, a sua atribuição à sensibilidade seria errada. "Somente como produto desse acto, a sua atribuição à sensibilidade pode reivindicar um sentido crítico" (Ob. cit., vol. III p. 248).

Seguiremos ainda este autor, que faz então depender do esclarecimento do segundo momento a resposta final ao primeiro. Considerando a espontaneidade da imaginação produtora (cf. texto supra de Kant e ainda K.r.V., 2ª edição, § 24), De Vleeschawer mostra como esta engendra a representação do espaço pela síntese figurativa que determina a sensibilidade (o sentido interno, cf. Ob. cit., vol. III pp. 189-193) e conclui que esta construção nos dá a síntese do diverso a priori, mas também esse diverso mesmo como matéria. "Ora, esta matéria não tem uma origem intelectual, mas constitui a forma mesma da nossa sensibilidade, de modo que o produto será uma intuição e não uma categoria (...), então o entendimento, pela unificação sintética da sensibilidade formal ou da diversidade pura, provoca a representação intuitiva do espaço como um objecto" (ob. cit., vol. III, pp. 248-249). Desta interpretação de De Vleeschawer, aliás justamente fundada nos textos de Kant, salientar-se-á desde já que é, no mínimo, pouco ortodoxo, face ao conceito crítico de intuição, considerar-se que a intuição formal (que devia ser uma subclasse

(11) Não se aborda aqui o que poderia ser uma dificuldade suplementar que fica contudo por esta via indirectamente esclarecida: o facto de Kant afirmar repetidas vezes que o espaço e o tempo não podem ser percebidos por si mesmos (cf. K.r.V., AK.III, pp. 152, 159, 162, 163 e 174).

de conceito crítico de intuição) resulta da espontaneidade sintética do entendimento!

Seja como for, a posição de Lachièze-Rey parece trazer novos elementos para esta questão ao mostrar, parece-me que com êxito, que na construção das figuras geométricas não há possibilidade de distinguir entre o papel da imaginação e o do conceito (Ob. cit., vol. III, pp. 294-299). E que tal impossibilidade se deve a uma "incerteza própria do kantismo" (Ob. cit. vol. III, p. 340) sob a função de ligação: "não se sabe a imaginação está dependente do conceito e tem por papel garantir a aplicação deste, ou se pode operar autonomamente, nomeadamente a propósito da construção do objecto geométrico, e qual a argumentação que legitima esta autonomia" (Id., Ibid.). E este autor termina concluindo que "os textos (...) prestam-se às duas interpretações, estas podendo elas mesmo ser consideradas como uma hesitação real no pensamento de Kant, ou a dois papeis efectivamente jogados pela imaginação e igualmente necessários" (Ob. cit., vol. III, pp. 340-341 sublinhado meu). Essa 'hesitação' representa-se, em minha opinião, como uma hesitação derivada de uma 'hipertrofia' do papel da espontaneidade na construção das figuras geométricas: a receptividade tem um papel de tal modo secundário, visto que a multiplicidade parece ter que ser produzida para ser dada, que a espontaneidade produtora da imaginação parece poder autonomizar-se face à do conceito.

Visto que a consideração do próprio processo de constituição do diverso (descrito segundo o par: espontaneidade/

receptividade) sobre o qual versa este terceiro grupo de aporias parece ser o lugar onde mais decisivamente se joga a solução de toda problemática associada ao diverso a priori, se guiremos a sua discussão na alínea seguinte e fazendo apelo aos mesmos textos da Crítica.

E. Sentido das aporias: "descrição 'fenomenológica'"/critério epistemológico

1. No que respeita à teoria da constituição do diverso a priori, tem-se em suma, uma série de aporias e uma multiplicidade de interpretações das mesmas, por vezes simplesmente diversas, por vezes mesmo absolutamente opostas, e que se poderiam ainda multiplicar. Todas elas fazem apelo a textos da Crítica cuja possibilidade de conciliação é problemática e sobre a qual Kant mantém um permanente silêncio. Perante este estado de coisas, cingir-me-ei, para terminar, a apresentar o que me parece poder ser uma interpretação possível - embora parcial e obviamente discutível - não das aporias, mas do seu significado. Esta interpretação, dado o propósito que aqui me guia, procura tornar plausível que, em primeiro lugar, Kant propõe uma teoria da constituição do diverso empírico que funciona como o paradigma da constituição em geral na K.r.V. (cf. supra toda a alínea B). Em segundo lugar, que Kant é por essa razão (identificação da constituição do diverso empírico com 'constituição em geral'), forçado a transportar para o caso do diverso a priori, as teses criticistas acerca da constituição do diverso empírico (cf. os textos da K.r.V. supra citados nomeadamente AK.III, pp. 105,

50, 91-92, 107, 134, citados na alínea B versus AK.III, pp. 52, 115, 125, 148-9, citados na alínea C). Em terceiro lugar, e porque a 'natureza' do objecto puro e da sua constituição é diferente da do objecto empírico, isto é porque ambos são diferentemente dados no fenómeno cognitivo – tese que como se sabe Husserl defende – Kant é, de novo, forçado a ultrapassar sistematicamente as teses gerais da constituição (cf. de novo, alínea B, supra), nomeadamente, propondo uma diferente descrição 'fenomenológica' dos 'operadores' da cognição quando estuda o processo de constituição do diverso a priori. Esta pode ser, digamos, uma interpretação fenomenológica, de inspiração husserliana, da dificuldade que, como se viu, Kant enfrenta.

2. Antes de passar propriamente ao desenvolvimento desta interpretação exporei o que me parece ser a hipótese mais consistente de 'descrição fenomenológica' da constituição do diverso a priori.

Trata-se da hipótese de De Vleeschawer⁽¹²⁾ apresentada a propósito do que aqui se chamou o terceiro grupo de aporias (cf. supra alínea D (iii)), mas que tenta, de um só golpe, resolver também as aporias anteriores. Em síntese, este autor diz o seguinte: a matéria que as formas da sensibilidade fornecem ao entendimento, e na qual o diverso a priori está virtualmente contido, é uma matéria 'simplesmente potencial' e só pode ser 'actualizada' por uma operação conjugada

(12) Ocorre em De Vleeschawer, 1976, vol. III, pp. 189-193 e 248-249, e baseia-se na interpretação dos §§ 24 e 26 da 2ª edição da Crítica.

da imaginação e do entendimento, operação que, determinando o sentido interno, aí inscreve uma unidade sintética e, simultaneamente, 'objectiva' o diverso como tal. Note-se que esta hipótese estaria ainda de acordo com uma afirmação de Kant no apêndice á Dialética Transcendental, segundo a qual "o entendimento constitui um objecto para a razão, exactamente como a sensibilidade o faz para o entendimento" (K.r.V., AK.III, p. 439, sublinhado meu).

Simplesmente, e passo agora a desenvolver um aspecto da interpretação 'husserliana' acima exposta, se esta hipótese parece fornecer uma "descrição 'fenomenológica'" correcta do processo da constituição em questão, ela implica uma anomia face ao "critério epistemológico" que as teses gerais da constituição representam; anomalias que não parece ser possível integrar: é que ela supõe novas funções para as faculdades constituintes, que não são compreensíveis a partir do dito "critério". A diversidade é agora obtida a partir da espontaneidade da imaginação e do conceito e já não dada pela receptividade da sensibilidade mas na sensibilidade (e porque não, como irá sugerir Husserl, na imaginação?). Consequentemente a relação 'diverso/representação desse diverso como ligado' é completamente outra, não podendo já ser pensada a partir do conceito de subsumção.

É possível dar duas ilustrações, muito significativas, desta 'anomalia' na K.r.V.: a primeira tem a ver com o que Kant designa pela "presença do conceito in concreto na intuição", ou ainda com a afirmação segundo a qual "um conceito

geométrico a priori contém (enthält) já em si uma intuição pura e então ele pode ser construído (kann er konstruiert werden)" (K.r.V., AK.III, p, 473, texto já citado acima, sublinhado meu). E, parece óbvio que esta forma de construção do "objecto" geométrico obedece a uma lógica bem diferente daquela que foi acima definida para o objecto empírico. Opor-se-á aqui a "lógica da compreensão" que se explicita a partir do conceito de subsumção e é própria da teoria da constituição do diverso empírico, à "lógica da extensão" que se explicita a partir do par continente/contido, e apenas no âmbito da qual é possível a constituição do diverso a priori como objectividade geométrica. Em suma, a introdução do conceito de "construção" que ocorre na K.r.V. na Metodologia Transcendental, não produz, eo ipso, um novo 'critério epistemológico' – pelo contrário, supõe esse 'critério' já adquirido! – e não serve portanto para resolver as aporias em questão, pelo menos em consonância com o 'critério' proposto pelas 'teses gerais da constituição'.

A segunda ilustração parece-me ser a diferente esquematização que os conceitos têm conforme eles sejam aplicáveis ao diverso empírico ou "aplicáveis" ao diverso a priori. Enquanto, para os primeiros, o problema é o da heterogeneidade entre categoria e intuição empírica (a primeira nunca podendo estar contida na segunda) e a resposta do esquematismo é uma teoria compreensiva da aplicação (o estabelecimento duma regra de unidade que garanta de direito a aplicação); para os segundos, o que está em jogo é a diferente extensão entre

imagem (geométrica) e conceito (dessa imagem) – sendo o conceito de triângulo válido para os triângulos rectângulos, isósceles e escalenos – e a resposta do esquematismo consiste "num procedimento geral da imaginação para procurar a um conceito a sua imagem" (K.r.V., AK.III, p. 135 sublinhado meu; cf. também 136) na qual ele está presente in concreto. E não creio que seja possível resolver esta dificuldade, integrar esta 'anomalia', postulando simplesmente que as espontaneidades (da imaginação e do conceito) têm funções diferentes e que supõem portanto "descrições 'fenomenológicas'" diferentes conforme se trate do diverso empírico ou do diverso a priori. Pois para que essas "descrições 'fenomenológicas'" sejam compatíveis, e sirvam de base ao "critério epistemológico" que a teoria da constituição procura produzir, seria necessário que os 'operadores' em questão (conceito e imaginação) ocupassem a mesma posição relativa face à receptividade. O que, como vimos, não acontece. Sugere-se, por fim, que Kant, ao elaborar uma teoria da constituição do diverso a priori, como se esta estivesse sujeita ao mesmo paradigma a partir do qual se torna inteligível a teoria da constituição do diverso empírico, não chega propriamente a pôr a questão da constituição do diverso a priori em termos de constituição de uma 'objectividade alternativa' – tal como a coloca Husserl que fala, a propósito da Geometria, de essências e de IE – que seria unicamente construída a partir de elementos a priori. E, portanto, esta objectividade não encontra na Crítica um posicionamento transcendental autónomo. Então,

naquilo em que ela se especifica face à objectividade, que é constituível a partir do diverso empírico, ela terá que gerar aporias. Note-se que não se afirma aqui sequer que um tal posicionamento autónomo fosse o objectivo da Crítica; alguns textos desta obra indicam precisamente o contrário: "Todos os conceitos, e com eles todos os princípios, por mais a priori que eles possam ser, referem-se contudo a intuições empíricas, quer dizer, às dadas para uma experiência possível. Sem isto, eles não têm nenhuma validade objectiva, mas são um simples jogo quer da imaginação quer do entendimento, com as suas representações respectivas. Tome-se somente, por exemplo, os conceitos da matemática, e isso primeiramente nas suas intuições puras (...) se bem que todos os princípios e a representação do objecto de que se ocupa esta ciência sejam produzidos puramente a priori no espírito, eles não significariam contudo absolutamente nada se nós não pudessemos apresentar sempre a sua significação nos fenómenos (nos objectos empíricos)" (K.r.V., AK.III, p. 204; cf. para a mesma ideia, K.r.V., AK.III, pp. 118, 145, 147, 151, 475).

Assim, fazendo-se depender a justificação transcendental da objectividade do "objecto" geométrico da sua aplicabilidade ao objecto empírico, fica-se constrangido a considerar a constituição do primeiro como um simples aspecto da constituição do segundo com todos os problemas daí decorrentes, que são os que já vimos.

3. Husserl tem, em 1913, face a esta questão, uma posição de todo diferente. Segundo Husserl, "as imagens livres

[da imaginação produtora] têm uma posição privilegiada [autónoma] face às percepções "(Ideen I, p. 130 sublinhados de Husserl). Nesta conformidade, "o geômetra, no curso das suas investigações, recorre incomparavelmente mais à imaginação que à percepção quando ele considera a figura ou o modelo (...) no plano da imaginação e tem a liberdade incomparável de poder mudar arbitrariamente a forma das suas figuras fictícias (der fingierten Figuren), de percorrer todas as configurações possíveis à medida que lhes impõe modificações incessantes; em resumo, de forjar uma infinidade de novas figuras. Esta liberdade dá-lhe o acesso ao campo imenso das possibilidades eidéticas bem como aos conhecimentos eidéticos (Wesenserkenntnissen) "(Ideen I p. 131). As construções da imaginação (Phantasiekonstruktionen), a ficção (das Fiktion)" é a fonte donde se alimentam as 'verdades eternas'" (Ideen I p. 132). E Husserl previne, em nota, que esta última proposição tem tudo o que é necessário para tornar ridículo (dürfte) o conhecimento eidético aos olhos do naturalista (13).

4. Por relação ao 'já dado' (cf., supra § 11), a situação que nos ocupou neste parágrafo esquematiza-se como se segue:

(13) Se, noutro contexto — crítica ao empirismo (Ideen I § 25, p. 45) — Husserl critica a 'experiência imaginativa', é mais pelo carácter indutivo da experimentação imaginativa (Induktionen aus Phantasie experimenten), carácter indutivo que é índice de uma 'construção psíquica' (p. 41) a partir do dado empírico. É, pois, o conceito empirista de imaginação que Husserl critica e não a função epistemológica desta como 'operador' da ideação que dá a essência (i.e., IE).

- (i) Kant considera quatro casos do 'já dado'
- a. "já 'em geral' dado"
 - b. "já 'empiricamente' dado"
 - c. "já 'a priori' dado"
 - d. "já 'metafisicamente' dado"
- (ii) o caso c: "já a priori dado "corresponde, grosso modo, ao que Husserl chama "já 'eideticamente' dado". A identificação de ambos no caso do 'objecto geométrico' é completa.
- (iii) Kant pretende criar um 'critério epistemológico' que permita distinguir os casos b e c do caso d; e mesmo o caso a do caso d, na medida em que ele se especifica em b e c e não em d. Esse critério epistemológico permite então completar os casos a, b, c e d como se segue:
- a. "já 'em geral' dado 'enquanto conhecido'"
 - b. "já 'empiricamente' dado 'enquanto conhecido'"
 - c. "já 'a priori' dado 'enquanto conhecido'"
 - d. "já 'metafisicamente' dado 'enquanto pseudo-conhecimento'".

'Dado' não se identifica portanto, no contexto destas fórmulas, com 'dado na intuição', mas sim, prima facie, com dado como conhecimento.

- (iv) A produção do 'critério' referido em (iii) equivale para Kant ao estabelecimento das condições transcendentais de possibilidade dos casos tal como ocorrem em (iii).

Temos assim:

- a. "'condições de possibilidade' do já 'em geral' dado 'enquanto conhecido'";

Idem para b, c, d.

- (v) O estabelecimento das 'condições de possibilidade' referidas em (iv) equivale para Kant a propor uma 'descrição fenomenológica' (no sentido que esta expressão assumia neste parágrafo e no anterior) do "já... dado' enquanto conhecido'" e a contrapor a esta uma outra 'fenomenologia' do "já 'metafisicamente' dado 'enquanto pseudo conhecimento'" (cf. Dialéctica Transcendental em que Kant elabora o que poderíamos neste contexto chamar uma 'fenomenologia das representações e raciocínios dialéticos da razão').

- (vi) Essa 'fenomenologia' trabalha de maneira ambígua associando o caso a ao caso b e identificando, por essa via, as respectivas 'condições de possibilidade' de ambos: as "'condições de possibilidade' do já 'em geral' dado "são iguais às "'condições de possibilidade' do já 'empiricamente' dado".

Neste sentido, ser objecto é ser objecto empírico, ou seja, não há, propriamente falando, lugar para o objecto geral (ou, a priori) "A experiência não é possível senão pela representação de uma ligação necessária de percepções" K.r.V., AK. III, p. 158). Este princípio das Analogias da Experiência é o verdadeiro paradigma do conhecimento na K.r.V..

- (vii) Como consequência da ambiguidade e da identificação referida em (vi), Kant experimenta dificuldades, aporias, ao representar 'a fenomenologia' do caso c e ao querer derivar desta um, critério epistemológico' idêntico ao dos casos a e b (que, como disse, Kant aparentemente não distingue). Neste contexto, Kant parece estar condenando: ou a forçar a 'fenomenologia' de c para esta se adequar ao 'critério' definido para a, b, deturpando-a assim; ou a respeitar a 'fenomenologia' de c e afrouxar neste caso o 'critério' definido para a, b o que se revelaria extremamente perigoso, na medida em que se pretendia manter uma distinção criterial relevante entre, por um lado, a, b, c e, por outro lado, d. A 'solução' de Kant para este imbróglio fenomenológico e epistemológico é, como se referiu, um 'forcing' ontológico sobre c para garantir o funcionamento do critério: 'reduzir' o objecto geral (geométrico) a uma mera 'aplicação'

ao empírico.

- (viii) Este 'forcing' ontológico parece-se, portanto, com uma hipótese ad hoc 'na teoria da constituição'. Ou melhor, parecer-se-ia se ele não estivesse 'previsto' desde o início com a 'identificação' entre caso a e caso b (cf., identificação entre ser (objecto do conhecimento) e realidade natural e existência empírica respectivamente nas antecipações da percepção e no segundo postulado do pensamento empírico, K.r.V., AK.III, pp. 151 e ss, 189 e ss.). Ou seja com a identificação entre 'da do em geral' e 'empiricamente dado', entre 'ser objecto do conhecimento' e 'ser objecto da experiência'. São estas equivalências que Husserl pretende disputar, ao habilitar a ideia de 'objecto geral', de essência, e de IE.

§ 13. IE (1913)

Passarei agora a expor as teses principais defendidas por Husserl a propósito da IE nas Ideen I. Tal exposição ganha todo o seu sentido em confronto com os parágrafos anteriores em que vimos sucessivamente como Husserl formula as aporias da epistemologia empirista sobre os objectos gerais (§ 9); como Husserl chega, por um jogo de exclusões (do empirismo e do criticismo) à afirmação de IE (§ 10); como é útil, pelo menos é essa a sugestão do § 11, estabelecer os conceitos de 'já dado', 'descrição fenomenológica' e 'critério epistemológico' para ponderar da consistência epistemológica da afirmação de IE no quadro das Ideen I (mas pré-CFF); e, por fim, vimos como a consistência da posição kantiana sobre questão análoga é, no mínimo, problemática e discutível (§ 12). No fim deste parágrafo voltarei a utilizar todos estes resultados para ponderar da consistência da posição de Husserl (cf. infra, alínea c) ⁽¹⁾.

(1) A propósito de P.A. e L.U. vimos, nos §§ 9 e 10, os aspectos de maior relevância para a justa representação de IE. Muitos textos, nestas obras, haveria que podiam suscitar conflito com os 23 textos delas citados. Sendo esses eventuais conflitos, em meu entender, derivados de hesitações de ordem doutrinal ou de indecisões de ordem filosófica do próprio Husserl, e dado que o objectivo desta Dissertação não é fazer uma exposição sistemática das três obras supra referidas, pareceu-me ser legítimo reter destas obras, sobre IE, apenas o que é determinante para a sua justa compreensão em 1913. A propósito das Ideen I, e dado os objectivos deste estudo, gostaria de pensar que todas as ocorrências de proposições fenomenológicas sobre IE foram cotadas e que destas, todas as significativas foram aqui reproduzidas.

A - A POSIÇÃO DE Husserl (I): Teses principais

(i) o 'Prinzip aller Prinzipien', inclusão de IE.

A afirmação de IE está, em 1913, intimamente associada ao estabelecimento do intuicionismo como a (única) condição originária do conhecimento (cf. com a posição de Kant re apresentada no § 12 B). Para tornar manifesta essa associação optei por reproduzir e comentar as principais afirmações das Ideen I a este respeito:

Princípio dos Princípios: "toda a intuição doadora originária é uma fonte de direito do conhecimento, isto é, o que se nos oferece na "intuição" de forma originária digamos, na sua realidade corporal (leibhaften Wirklichkeit), deve ser tomado (hinzunehmen) simplesmente pelo que se dá (was es sich gibt), mas sem ultrapassar os limites nos quais ele se dá" (pp. 43-44, sublinhado por Husserl, a mesma ideia, está presente nos §§ 136-137 onde Husserl fala, nomeadamente, do "ver 'apodítico', da visão intelectual de uma essência ou estado de coisas eidético" (p. 285)).

A função de critério epistemológico deste princípio, é por sua vez, sublinhada da seguinte forma: (texto 2): "a intuição intelectual (Einsicht) - a evidência ou intuição - não é uma simples frase mas, de acordo com o sentido dos capítulos da secção de introdução (a que tem por título: Wesen und Wesenserkenntnis"), o retorno ao critério último de todo o conhecimento" (p. 157 in fine, sublinhado por mim) e Husserl acrescenta, em nota contra uma objecção que lhe havia

sido colocada, que, "naturalmente, é inegável que muitos excessos foram aliás, frequentemente cometidos em nome da 'intuição'. Perguntamo-nos apenas se esses excessos atribuídos a uma pretensa intuição poderiam ser descobertos de outra forma senão por uma intuição verdadeira (wirkliche). Mesmo na esfera da experiência muitos excessos se cometeram em nome da experiência e seria grave (schlimm) que se considerasse a experiência em geral (Erfahrung überhaupt) como "bluff" e fazer depender a sua "ratificação" ("Beblaubigung") do acordo de todos os indivíduos sentintes e pensantes sobre a constatação dessa 'experiência'" (n. 1, p. 157, sublinhados de Husserl).

E é este intuicionismo — que como veremos, inclui a intuição das essências (IE) — que representa o ponto de vista, ou melhor, a posição epistemológica de Husserl: (texto 3): "o nosso ponto de partida (Ausgang) é o que é anterior a todo o ponto de vista (was vor allen Standpunkten liegt); todo o campo do dado intuitivo (anschaulich Gegebenn), anterior a todo o pensamento que elabora teoricamente esse dado (...) se por "positivismo" se entende o esforço, absolutamente livre de preconceito, para fundar todas as ciências no que é "positivo", quer dizer, susceptível de ser apreendido de forma originária (originar zu Erfassende), então nós somos os verdadeiros positivistas (dann sind wir die echten Positivisten)" (p. 38, sublinhado por mim).

Convém esclarecer e sublinhar que esta anterioridade de posição requerida para o ponto de vista formal é ela pró-

pria anterior, no texto e no espírito das Ideen I, ao ponto de vista transcendental definido pela CFF e pela redução fenomenológica. Este último aspecto é 'anti-natural' e supõe uma reserva crítica acerca da atitude natural e uma "descoberta" de um fundamento transcendental, enquanto que o primeiro parece ser o próprio ponto de vista natural uma vez liberto dos preconceitos empiristas. Husserl remete assim, de algum modo, a carga doutrinária para o compromisso com a subjectividade (CFF) e acredita na positividade do compromisso com as essências e da afirmação de IE. É como se Husserl quisesse, afastados os preconceitos, tornar tão natural o acesso às essências, como natural já é o acesso aos factos (cf. infra texto 4), ao passo que a situação post-redução-fenomenológica implica um esforço anti-natural e uma atenção permanente por parte do fenomenólogo.

Vejamos agora como o Princípio dos Princípio inclui explicitamente IE: (texto 4) "é a 'visão' imediate (unmittelbare "Sehen"), não simplesmente a visão sensível, empírica, mas a visão em geral como consciência doadora originária sob todas as suas formas, que é a última fonte de direito para toda a afirmação racional" (p. 36, Husserl sublinha). E mais categoricamente, (texto 5) "a essência (Eidos) é um objecto (Gegenstand) de um tipo novo. Tal como na intuição individual ou empírica (individuelles oder erfahrenden) um objecto individual é dado, também na intuição eidética (Wesensschauung) o dado (das Gegebene) é uma essência pura (ein reines Wesen)". (pp. 10.11, sublinhados de Husserl; esta mesma ideia é repe-

tida imediatamente a seguir e por várias vezes, nas pp. 11-13).

O texto 5 afirma a existência da IE com o mesmo grau de legitimidade que IS (intuição sensível). Ver-se-á que a compreensão das implicações deste texto supõe um esclarecimento sobre o termo 'dado' (das Gegebene), nomeadamente para se poder ajuizar da natureza do paralelismo (IS//IE) proposto. Tal será feito mais abaixo em B. Para além deste paralelismo o texto 5 contém também uma afirmação de natureza ontológica ("Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand") cuja significação depende também do esclarecimento do que se deve entender por das Gegebene e isto porque é deixado, para já indeterminado se "o nosso conhecimento se deve regular sobre esses objectos" (as essências) ou se são esses "objectos que se devem regular sobre o nosso conhecimento" (K.r.V., AK.III, pp. 11-12). A determinação deste aspecto da nova ontologia — expandido até às essências — repousa portanto na consistência epistemológica de IE (cf. mais abaixo, D).

(ii) 'Redundância' do conceito e do juízo face a IE

Na perspectiva deste intuicionismo a intuição surge dotada de 'visão' (Sehen) e 'liberta-se' portanto da 'cegueira' de que sofria com Kant e pela qual precisava do auxílio do conceito. Somos então conduzidos a uma situação na qual o conceito precisa da intuição pois sem ela seria vazio, simplesmente significativo mas sem conteúdo, mas a condição do conhecimento, a primeira e única fonte, é a intuição. Por es

ta razão a função do conceito torna-se redundante e, na medida em que está dependente deste, o mesmo acontece com o juízo (texto 6): "Cada ciência tem por campo de estudo um domínio de objectos, e todos os conhecimentos que ela contem, isto é, todos os seus enunciados correctos, têm por fonte (entsprechen als Urquellen) e fundamento de direito certas intuições: é aí que o objecto do domínio em questão se vem dar em pessoa". (Ideen I p. 7 sublinhados meus). E Husserl especifica que (texto 7): "a intuição da essência é a consciência de qualquer coisa, de um "objecto", de um qualquer coisa sobre o qual se dirige o olhar da intuição e que é 'dado em próprio' (Sebstgegeben) nessa intuição (...) tudo o que pode ser objecto (de uma intuição eidética), ou para falar como o lógico 'todo o sujeito possível de juízos predicativos verdadeiros' tem precisamente uma maneira própria de se dar à intuição antes de todo o pensamento predicativo (vor allem prädikativen Denken)" (p. 11, primeiros sublinhados de Husserl, segundos meus). Mais adiante (§ 19 das Ideen I) ficamos também a saber que a validade do juízo eidético é tirada directamente da validade das intuições eidéticas doadoras, e que, também no plano das essências, "os juízos se conformam fielmente ao que é dado na intuição" (p. 36). E somos seguidamente informados que o trabalho correcto, no plano eidético, consiste em trazer para o campo do juízo o que já está dado no plano da intuição ("was man in seinem Anschauungsfelde hat, in das Urteilsfeld zu bringen" p. 41). Por fim, curiosamente ficamos a saber que não só a intuição não é 'cega',

como, pelo contrário, esta doença pode afectar o 'conceito' e o 'enunciado', o 'juízo': depois de ter proposto uma distinção dicotômica entre os actos de 'percepção' ('wahrnehmen-den'), ou de 'visão' ('sehenden'), num sentido muito largo (que inclui IE) e os que o não são, Husserl afirmava que "nós podemos por exemplo, fazer de forma 'cega' (blinder) o juízo predicativo: $2 + 1 = 1 + 2$, mas nós também o podemos fazer de forma evidente (einsichtiger) [i.e. com recurso a IE]" (p. 282, as aspas são de Husserl).

Como apreciar correctamente a natureza desta 'redundância' do conceito e do juízo face à intuição? Começemos por alguns esclarecimentos sobre a relação entre IE e linguagem no contexto das reflexões metodológicas que as Ideen I levam a cabo (§§ 25, pp. 65-66). Essas reflexões consideram que o positivista (§ 25) e fenomenólogo (§§ 65-66) na sua prática como cientistas se deixam "manifestamente conduzir em larga medida por evidências eidéticas" (p. 44 sublinhado meu). No caso do fenomenólogo por definição, sendo a fenomenologia uma ciência eidética; no caso do positivista ('als Naturforscher') sempre que trata de ciências eidéticas porque, como ele próprio sabe "as disciplinas puramente matemáticas, sejam elas materiais como a geometria ou a cinemática, ou formais (puramente lógicas) como a aritmética, a análise, etc., são instrumentos fundamentais para a passagem das ciências da natureza ao estado teórico. E é manifesto que essas ciências não procedem empiricamente" (p. 44). Neste contexto a sua praxis é independente das suas convicções filosóficas,

positivistas ou outras, e, segundo Husserl, ela caracteriza-se como se segue: "para saber, e saber sem dúvida possível, o que enuncia um axioma matemático, nós não devemos convocar os filósofos empiristas, mas a consciência na qual, enquanto matemáticos, nós apreendemos com plena evidência 'os estados de coisas' implicados nos axiomas. Se nos ativermos simplesmente a essa intuição não é possível duvidar que os axiomas são puros, são puras conexões entre essências que recebem uma expressão (Ausdruck) [no enunciado]" (p. 45, sublinhado por mim).

Ora sendo a ciência (empírica, eidética ou fenomenológica) um conjunto de enunciados correctos (richtigen Aussagen p. 7) parece que a relação que Husserl representa entre linguagem — entendida como o conjunto de enunciados correctos — e intuição é, no caso das essências, a de a primeira (a linguagem) dever expressar fiel e univocamente o que está 'já dado' na segunda (na intuição): "Gretreuer Ausdruck klarer Gegebenheiten, Eindeutige Termini" (§ 66). Parece haver assim dois momentos distintos a considerar, segundo Husserl, no método do cientista eidético (Wesensforscher).

- 1º - Exercitar-se a ver (Sehen), apreender (Erfassen), analisar (Analysieren) e familiarizar-se com os dados "na intuição eidética (p. 123, sublinhado por mim);
e depois

- 2º - "fixar (fixieren) as intuições eidéticas imediatas do ponto de vista conceptual e terminológico"

(p. 124). E Husserl acrescenta que "as palavras empregues podem ser tiradas da língua comum, serem plenas de equívocos e permanecer vagas devido às variações dos seus significados (Sinne). Enquanto elas coincidirem (sich decken) com o dado intuitivo sob a forma de uma expressão actualizada (aktuellen Ausdrucks), assumem um sentido determinado (bestimomten) que é o seu sentido actual hic et nunc e é um sentido claro; a partir desse momento (von hier aus) elas podem ser fixadas cientificamente (wissenschaftlich fixiert)" (p. 124, sublinhados meus, a mesma ideia está representada, por várias vezes, nas pp. 121-125, por exemplo: "tudo isto implica igualmente que as mesmas palavras (dieselben Worte) e as mesmas proposições (dieselben Sätze) conservem a mesma correlação (Zuordnung) unívoca a certas essências conhecidas intuitivamente (gewissen intuitiv faßbaren Wesen)" p. 125, sublinhados meus; cf. também a p. 44 onde um enunciado que confira expressão (Ausdruck) aos dados obtidos segundo o 'princípio dos princípios' é dito um 'começo absoluto' ou um 'principium').

A ideia de Husserl parece portanto ser que primeiro 'vemos' (por IE) uma essência, temos assim um 'contacto' directo (unmittelbare p. 124) e actual (aktuellen) com a essência, depois usamos a linguagem para expressar o que estamos

a ver, o que está 'já dado' nessa 'visão das essências'. É neste sentido que o conceito e o juízo ligados que estão ao discursivo e ao enunciado linguístico parecem 'redundantes': eles são necessariamente anteceditos por IE. É neste sentido também que os juízos podem ser 'cegos' (blinder, cf. texto citado acima da p. 282 das Ideen I) eles podem ser uma repetição linguística automática, i.e., sem relação directa com uma intuição eidética actual, de um enunciado, eventualmente correcto (caso do " $2 + 1 = 1 + 2$ ").

A questão contra Husserl, que gostaria de colocar para provisoriamente encerrar este tópico é a seguinte: será deste modo que uma essência (um objecto abstracto), da qual não se pretende sequer disputar a existência, nos é 'já dada': primeiro via IE e depois por paráfrase linguística? Ou, pelo contrário não será pelo uso da linguagem e pela 'evidência' (Einsicht) que lhe está associada, que eu tenho de imediato, acesso ao "já eideticamente' dado"? Se a segunda ideia for a correcta então a situação será de todo diferente: a apreensão (Erfassen), o analisar (Analysieren) das essências, procedimento de base fundamental da metodologia das ciências que lidam com objectos gerais torna-se um 'negócio' iminentemente intralinguístico ou interlinguístico (entre, por exemplo, linguagem natural e linguagem formalizada), mas não pré ou infra ou ante-linguístico (mais esclarecimentos sobre esta complicada e decisiva questão ainda neste parágrafo e no cap. 4 deste estudo).

(iii) 'Receptividade' e 'adequação'

Acabámos de ver a relação entre IE e a sua expressão linguística. Vamos agora ver um primeiro aspecto da relação entre IE e o seu objecto, a essência. Neste primeiro aspecto dar-se-á atenção exclusiva às caracterizações de IE, em relação ao seu objecto, que conotem 'receptividade'; são elas, 'imediate' (Unmittelbar) ou 'directa' (Direkt) e 'adequada' (adäquate). Os textos que expressam esta ideia são muitos e estão repartidos por três grupos: os que ocorrem no contexto de uma exposição exclusivamente sobre IE (p. 10 e §§ 3 e 5); os que ocorrem no contexto de uma reflexão sobre o Método fenomenológico (§§ 66-69); e os que ocorrem já no contexto de uma fenomenologia da evidência (pp. 285-289 e 295-299). Citam-se seguidamente textos destes três grupos para ilustrar esta situação.

"A visão que dá a essência e eventualmente a dá de forma originária pode ser adequada (...) ou 'inadequada' (adäquate ... oder 'inadäquate') sem que essa diferença de adequação tenha unicamente a ver com o grau de maior ou mais fraca clareza e distinção (Klarheit und Deutlichkeit) "p. 10 sublinhado por Husserl). Husserl afirma de seguida que a não adequação pode ser também devido ao caso de essências que se dão só sob uma face (einseitig) e nunca sob todas as faces (allseitig). Contudo este caso não nos interessa de momento — trataremos dele na análise da CFF — interessa-nos agora o caso da 'adequação' ou 'inadequação' que envolve referência à 'clareza' e 'distinção' pois é nesse contexto que surge a

referência à 'immediatez'; note-se ainda que os dois casos não são exclusivos mas podem-se conjugar. No contexto das reflexões sobre o método trata-se então de adequar o olhar de forma a ver com clareza e distinção a essência dada, e é assim que surgem como critérios a aproximação (nähe) e o afastamento (ferne) e a sua intensidade (Intensitäten) do dado (§§ 67-68) e, como caso ideal de clareza perfeita, a immediatez. "A apreensão das essências tem, como uma das suas condições, graus de clareza (...), para cada essência (...) há por assim dizer uma proximidade absoluta em que a sua maneira de se dar é absoluta face a uma série de graus: dito de outra forma a essência dá-se puramente ela própria" (p. 126 sublinhados de Husserl; sobre intuição imediata cf. também p. 123, 124); sobre a evidência que resulta da intuição imediata, Husserl afirma que "ou ela é adequada (...) e não tolera então nenhuma escala de graus no seu peso, ou ela é inadequada e é então susceptível de aumento e diminuição" (p. 288, sublinhado de Husserl). De novo é afirmado que esta intuição imediata, e a evidência que lhe corresponde, funcionam como o critério último de tudo o que é mediatamente dado (p. 293 e todo o § 141).

Esta questão retoma a questão do realismo platónico já subjacente às L.U. A ideia geral é a seguinte: se as essências são um dado e a visão das essências (IE) a forma de aceder a esse dado; se, por outro lado, as essências não são meras construções subjectivas (cf. § 10 deste trabalho e Ideen I pp. 41-42) mas um "já dado 'enquanto objecto de co-

nhecimento'" (cf. acima neste parágrafo (A)-(i); então é plausível que o olhar tenha que se adequar a esse objecto para que o possa ver com clareza e distinção perfeitas, directamente, imediatamente. E Husserl observa que "esta maneira de falar é talvez chocante (anstoßige Rede) mas eu não vejo como evitá-la. Que cada um realize, por isso, isto de que aqui se trata em contacto com uma intuição viva (Man vergewärtigte sich die Sachlage in lebendiger Intuition)" (p. 129).

(iv) 'Espontaneidade' e 'Ideação':

O segundo aspecto da relação entre IE e o seu objecto tem a ver com a 'produção' do acesso ao objecto eidético – ao contrário do anterior que tinha a ver com a 'adequação' do 'olhar' ao "já 'eideticamente' dado". Trata-se então, segundo Husserl, de uma caracterização de IE em termos de 'espontaneidade'. As expressões que em relação a IE conotam espontaneidade, são: 'ideação', 'figuração pela imaginação' (Einbilden). As passagens mais significativas sobre a espontaneidade de IE ocorrem nos §§ 3, 4, 23 e 70 das Ideen I.

Há segundo creio, uma diferença assinalável na forma de conceber essa 'espontaneidade' consoante se trate de esta belecer um paralelismo entre IE e percepção sensível, ou entre IE e imaginação (Phantasie or Einbildung). Apresentarei textos e comentários dos dois casos separadamente (respectivamente 1 e 2), e terminarei com um comentário da relação entre espontaneidade e receptividade (em 3).

1. "Em primeiro lugar, a palavra 'essência' designou o que no ser mais íntimo de um indivíduo se apresenta como o seu quid (sein Was). Ora esse quid pode sempre ser 'posto em ideia' ('in Idee gesetzt'). A intuição de experiência (empírica) ou de indivíduo pode ser convertida (umgewandelt) em visão da essência (Wesensschauung) ou ideação (Ideation)" (p. 10, sublinhados por Husserl); a mesma ideia é reafirmada com maior detalhe numa importante passagem: "sem dúvida que, a intuição da essência tem isto de particular que ela supõe na sua base (Zugrunde) uma parte importante (Hauptstück) da intuição individual (individuell), a saber, que um indivíduo apareça, que se tenha uma 'visão' dele (Sichtigsein); mas esse indivíduo não é apreendido, nem afirmado (Setzung) como realidade; por consequência, é certo que não há intuição de essência se o olhar não tem a livre possibilidade de se virar para um indivíduo 'correspondente' ('entsprecherdes'), e se não pode formar, para o ilustrar uma consciência de exemplo; conversivamente não há intuição de indivíduo sem que se possa pôr em obra livremente uma ideação (freie Möglichkeit der Vollzugs einer Ideation) e, assim fazendo, dirigir sobre a essência correspondente (entsprechenden) que a visão do indivíduo ilustra a título de exemplo; mas tal não impede que os dois tipos de intuição sejam por princípio diferentes; e nas proposições que acabam de ser enunciadas, são apenas as suas relações eidéticas mútuas que se declaram. A estas diferenças eidéticas entre intuições correspondem as relações eidéticas múltiplas entre existência (Existenz) (...) e essên-

cia (Essenz), entre facto (Tatsache) e eidos (Eidos)". E Husserl termina considerando que, se se seguir este género de conexões até ao fim" se pode eliminar definitiva e radicalmente todos os pensamentos em parte místicos que aderem sobretudo aos conceitos de Eidos (de Ideia) ou de Essência" (p. 12, sublinhados meus, excepto para 'mas tal não impede... por princípio diferentes' e essência e facto, que são sublinhados por Husserl).

Assume-se, portanto, a necessidade de uma correspondência biunívoca entre o 'dado em essência' e o 'dado em percepção individual sensível' para eliminar definitivamente o misticismo das essências. A situação parece neste contexto bastante simples e, simultaneamente bastante pobre. A espontaneidade manifesta-se na minha possibilidade (eidética) de 'pôr em essência' o 'quid' de uma percepção sensível individual. Eu vejo por exemplo, um cão e posso, espontaneamente, apreender o seu 'quid' por recurso livre e espontâneo a IE. Desta forma eu não me arrisco a, se quiser pôr em compartimentos diferentes respectivamente cães e gatos, ter que proceder empiricamente por tentativas e erros — com evidente desvantagem para os pobres animais — mas conheço a priori graças a IE, a diferença eidética entre uns e outros e a distribuição resultará satisfatória para cães, gatos e IE. Não há, com efeito, nada de místico nesta situação. Nesta forma de determinar a função espontânea de IE. Ela é, de facto, tão comum, que será difícil não o tornarmos extensível aos próprios cães e gatos, pois também estes sabem reconhecer ante-

cipadamente, sem terem que proceder empiricamente, os animais da sua espécie e os de espécie diferente. Com efeito os comportamentos animais mais importantes interespecies (e.g. predação) ou intraespecies (e.g. acasalamento) mostram que inúmeras espécies animais apreendem, ou pelo menos comportam-se como se apreendessem, a identidade da espécie (da sua ou de outras) e as diferenças interespecies (cf. supra § 10 desta Dissertação).

Falando mais tecnicamente, a essência parece neste contexto corresponder ao que habitualmente, desde Kant, se chama 'conceito empírico' de um 'indivíduo' e IE a posição (setzung) e apreensão (erfassung) desse conceito empírico (cf. K.r.V., AK.III, pp. 134, 136, 186, 336-337, 472-473 e para uma relação entre conceito empírico, gênero e espécie, Apêndice à dialética transcendental K.r.V., AK.III, pp. 431 e ss.).

Afirmar já que inúmeras espécies animais 'se comportam como se apreendessem certas essências, nomeadamente 'a identidade de certas espécies' e as 'diferenças interespecies'. Este 'como se' tem aqui função charneira para o que se pretende agora sugerir. Em que consiste a espontaneidade da setzung e da erfassung que permite pensar a livre conversão da intuição individual dada na percepção sensível, em IE? Permanecendo exclusivamente ao nível psicológico e intencional mas pré-linguístico, i.e., sem fazer intervir de forma originária a função da verbalização linguística, não parece possível dar uma resposta satisfatória a esta questão. Em primeiro

lugar, porque a base intersubjectiva é demasiado grande, inclui-nos a nós e a todos os animais que se 'comportam como se apreendessem essências. Em segundo lugar, porque a base introspectiva é demasiado pequena: usando a linguagem a espontaneidade da passagem de "esta cadeira" (Intuição individual) para "a cadeira" (intuição eidética) é 'demasiado rápida' para poder ser descrita em termos exclusivamente psicológico mesmo que reflexivamente, i.e., sem ser por referência à própria linguagem; não usando a linguagem parece então não haver, de todo, fundamento introspectivo: que cada um realize por si, para utilizar os termos de Husserl, como é que se consegue apreender e posicionar (setzung) uma essência numa experiência psicológica sem recurso à evocação da expressão linguística porque habitualmente eu designo essa essência (e.g. 'cão', 'cadeira', 'verde', 'som', 'triângulo em geral').

A distinção relevante a fazer, parece então ser entre um 'uso' instintivo de IE, 'agir como se apreendess essências', e um uso prima facie linguístico — este é o ponto crucial — de IE, que supõe certas disposições 'inatas' (disposições que só o homem parece ter) e implica, ao contrário do primeiro, aprendizagem de linguagem, e.g. apreender a usar o substantivo comum e a relacioná-lo com os substantivos próprios ('cão/'Fido', 'Bobby', 'Funcho') ou a apreender o contexto em que se usam ou não deicticos ('este cão', 'aquele cão'/'cão').

O quid, de que falava Husserl mais acima, surge então como uma especificação de predicados putativamente comuns a

vários indivíduos. A espontaneidade é então neste contexto, o podermos livremente, graças à linguagem, designar através de nomes comuns, uma classe de indivíduos ou de predicados, ou de ambos.

2. Ciente de que, digamos, 'há mais no mundo das essências do que simples correspondências biunívocas com os factos', Husserl vai ultrapassar esta correspondência (entsprechen) entre intuição individual e IE, e entre facto e essência (que acabámos de referir em 1) fazendo apelo à imaginação (Einbildung, Phantasie). "A Eidos, a pura essência, pode ser ilustrada por exemplos de carácter intuitivo retirados dos dados da experiência (...) mas também nos simples dados da imaginação (Phantasie). É por isso que, para apreender (erfassen) uma essência em próprio (selbst) e de forma originária nós podemos partir de intuições empíricas correspondentes (entsprechenden), mas também de intuições sem relação com a experiência nem com a apreensão da existência (nicht-daseinerfassenden), intuições 'puramente ficcionais' ('bloß einbilden' Anschanungen)" (p. 12). A importância desta alternativa para aceder a IE é seguidamente sublinhada por Husserl. "Mesmo que a livre ficção viesse, por não sei que milagre psicológico, forjar dados de um tipo novo por princípio, e.g. dados sensíveis, que nunca tinham sido apresentados nem mais tarde o fossem em nenhuma experiência, nada disto mudaria a forma originária como se dão as essências correspondentes; e, contudo, os dados assim forjados pela imaginação não são e não seriam jamais dados reais (wirkliche). Resulta essencial

mente do que foi dito que a posição (Setzung) e a apreensão (Erfassung) da essência pela intuição (IE) não implica a nenhum nível a posição de uma existência individual qualquer; as verdades puras respeitantes às essências não contêm a mínima asserção (Bahauptung) relativa a factos e, portanto, delas apenas (allein), não se pode derivar a mínima verdade acerca de factos". (p. 13, os sublinhados neste texto e no anterior são todos de Husserl).

Tal é a posição de Husserl no § 4. No momento seguinte (§ 24) a referência aos dados de apresentação possível na intuição sensível, mas já só imaginados, perde-se completamente. Os exemplos dados no § 4 eram ainda a simples imaginação, figuração, de figuras espaciais, melodias ou processos sociais (cf. Ideen I pp. 12-13). Tratava-se portanto de objectos que poderiam ser dados na intuição sensível mas que se considerava já só como imaginados. O exemplo do § 24 ultrapassa esta posição, à medida que aumenta a liberdade e, portanto, a espontaneidade da ideação. Do que agora se trata é de 'o centauro tocador de flauta'.

"No que respeita ao centauro tocador de flauta ele é certamente uma representação, no sentido em que chama representação ao representado (Vorstellung ... Vorgestellte), mas não no sentido em que o centauro ele próprio (das Kentaur selbst) seja alguma coisa de psíquico (nichts Psychisches); ele não tem existência (existiert) nem na alma (Seele), nem na consciência (Bewußtsein) nem em parte alguma (noch sonstwo); ele é de todo 'ficção' ('Einbildung'); ou, mais exac-

tamente, a vivência da ficção é o acto de ficcionar, a ficção do centauro. Nesta medida pode-se então dizer que o 'centauro-visado' ('Kentaur-vermeintes'), o centauro-imaginado (Kentaur-phantasiertes) pertencem à própria experiência (Erlebnis). Mas que, seguidamente, não se confunda a própria experiência (Erlebnis) da ficção com o objecto que aí é ficcionado enquanto objecto ficcionado. De igual modo, no abstrair espontâneo (spontanen Abstrahieren) não é a essência mas a consciência de essência que é um produto (Erzeugtes)".

Este exemplo, como o próprio Husserl nota, acentua por um lado, a espontaneidade da consciência, e coloca a questão, crucial, do tipo de relação entre esta e os seus objectos actuais, no caso, as essências.

"A situação é então a seguinte: é manifesto do ponto de vista eidético, que a consciência doadora originária de uma essência (a ideação) é, ela própria, necessariamente espontânea; pelo contrário, a espontaneidade é alheia à essência da consciência que dá os objectos sensíveis, à essência da consciência empírica: o objecto individual pode 'aparecer', pode-se ter dele consciência enquanto apreendido (auffassungsmässig), mas sem que uma 'actividade' (Betätigung) espontânea seja dirigida sobre ele. Não há portanto nenhum motivo, senão por confusão (Verwechslung), que permita supor que se deve identificar a consciência de essência e a essência e que se dê desta uma interpretação psicológica" (p. 43, nesta citação e na anterior os sublinhados são de Husserl, eu sublinhei apenas "'actividade' espontânea").

E Husserl conclui afirmando a posição privilegiada da imaginação livre face à percepção dado que "a liberdade da investigação das essências exige necessariamente que se opere no plano da imaginação" (Ideen I § 70 p, 130, sublinhado por mim). Por essa razão "a 'ficção' constitui o elemento vital da fenomenologia como de todas as ciências eidéticas; a ficção é a fonte de onde se alimenta o conhecimento das 'verdades eternas'" (p. 132, sublinhados de Husserl).

3. No contexto da IE, e de momento, apenas neste contexto, a 'receptividade' foi caracterizada mais acima (cf. 1.) pela ideia de adequação: a IE deve adequar-se à essência que, por ela, é dada. Nesta conformidade a espontaneidade é, como acabámos de ver (cf. 2.), espontaneidade na produção da consciência que dá a essência, i.e., liberdade para realizar a ideação, i.e., de novo, espontaneidade para realizar a intuição da essência. Mas a ideia de adequação de IE à essência permite falar de 'acesso à...' e não de 'construção psicológica da ...', ou 'criação subjectiva da ...', essência (cf. o exemplo de Husserl sobre o centauro e a distinção aí feita entre Vorstellung e Vorgestellte). Por essa razão, a essência é dada e originariamente dada em IE e não construída. Só estas nuances da 'descrição fenomenológica' de Husserl permitem afirmar da essência que ela é dada e não construída e distinguir entre espontaneidade livre para produzir a consciência que dá a essência (IE) e construção arbitrária e fantasiosa de uma representação eidética. A conotação de 'receptividade' dada pela adequação permite, em suma, que seja possí-

vel o erro no plano eidético. "Resulta que as essências podem ser, como todos os outros objectos visados quer correctamente, quer falsamente, como, por exemplo, no pensamento geométrico falso. Mas a apreensão e intuição das essências é um acto multiforme; em particular, a intuição das essências é um acto doador originário e, a esse título, ele é o análogo da percepção sensível e não da ficção". (Ideen I § 23 p. 43 'correctamente' e 'falsamente' sublinhados por mim; os restantes sublinhados são de Husserl).

Portanto, o papel privilegiado da imaginação está na produção da consciência da essência. E a semelhança entre o representado (Vorgestellte) em imaginação e o representado (Vorgestellte) em essência reside no facto de, para ambos, ser indiferente a existência (Existenz) real do objecto aí representado — o qual não existe nem na alma, nem na consciência, nem em parte alguma (noch sonstwo). Mas, a semelhança entre IE e a percepção (ou intuição) sensível reside no facto de ambas darem em próprio e originariamente os seus objectos respectivos (essência e indivíduo). Assim quando Husserl visa a primeira característica (essencialmente espontânea) aproxima IE de imaginação; quando visa a segunda essencialmente 'receptiva') aproxima IE de percepção sensível ou, o que é o mesmo, de intuição individual.

Ter-se-á notado que se fez acompanhar sempre de aspas ('...') a menção da receptividade (portanto, 'receptividade'); tal deve-se ao facto de ainda não estar esclarecido qual a natureza da relação entre consciência da essência (IE) e es-

sência. Sabe-se apenas por agora que não é de inclusão (cf. Vorstellung/ Vorgestellte). Como também não se sabe como 'existem' as essências, se se afirma que elas não estão em parte alguma. Note-se ainda que a menção da espontaneidade dispensou, regra geral, as aspas, por se tratar de algo que é dito ocorrer a nível intrapsíquico: produção da consciência de essência, e não ao nível da relação entre consciência e objecto (a essência). Todos estes aspectos se concentram na questão de saber qual é o tipo de transcendência das essências face à consciência? É minha convicção que foi esta questão, que polariza o esforço de Husserl desde as L.U. que conduziu Husserl à CFF tal como ela é representada na Secção II das Ideen I. É igualmente minha convicção que Husserl não solucionou ele próprio a questão (cf. §§ 17(C) e 20(C)-3 deste trabalho). De qualquer forma, de momento, esta questão é deixada sem resposta (cf. a forma como Husserl a coloca e a 'resolve' no último parágrafo gramatical da p. 43 § 23: 'a essência não será uma simples ficção como querem os cépticos?' — pergunta-se Husserl, 'não porque a intuição das essências é um acto doador originário' — responde de seguida).

B. - A Posição de Husserl (II): Estrutura da Argumentação sobre IE

Husserl afirma, como já tive ocasião de citar, que "toda a gente vê por assim dizer, constantemente 'Ideias', 'Essências'; toda a gente as usa nas operações do pensamento e faz também juízos sobre as Essências" (p. 41). Vamos agora

ver que sentido convém atribuir a este "já 'em essência' da-
do".

As expressões que Husserl utiliza para caracterizar esse dado são 'em próprio' (Leibhaft ou Leibhaftigkeit) ou 'originário' (originär ou Originarität)⁽²⁾. A ideia que está na base do uso destas expressões, é a seguinte: aquilo que está presente em próprio (lado objectivo) é dado de forma originária (lado subjectivo). Husserl usa por vezes apenas 'originário' para designar tanto o tipo de intuição como o tipo de dado, teremos, neste caso, 'dado originário' (originärer Gegebenheit). Usa também a expressão 'selbst-gegeben' ('dado-em-pessoa') que distingue de 'dado em próprio', ou 'dado de forma originária'. 'Dado' e 'dado em pessoa' são, diz Husserl, pleonasmos que apenas servem para excluir quando qualquer coisa é representada de forma vazia (Ideen I p. 126). Um bom exemplo deste último caso seria o que está representado em '...' na expressão "já '...' dado". Portanto, algo é 'dado em pessoa' sempre que não é 'simplesmente visado', mas algo é 'dado em próprio' apenas quando é dado de modo originário, o que, para Husserl, significa numa intuição originária (IS ou IE) e se opõe a outras formas de representação. Poder-se-ia talvez traduzir Leibhaft por 'corporalmente' ou 'em carne e osso'. Preferiu-se, por excluir a evocação de qualquer metáfora, neste contexto a tradução 'em próprio'. O

(2) Para as ocorrências mais relevantes destes dois termos nas Ideen I cf. o Ausführliches Sachregister (1923) de Gerda Walter p. 381 (Gegebenheit) e p. 400 (Originarität); e o Sachregister (1928) de Ludwig Landgrebe p. 439 (Gegebenheit) e p. 450 (Originarität), ambos in Husserliana, Band III, 1.

sentido em que esta expressão vai seguidamente ser usada não deixará, espero, margem para equívocos.

Prestados estes esclarecimentos vamos seguidamente representar o argumento de Husserl como decorrendo da seguinte premissa:

Premissa:

A Essência é um objecto dado em próprio se e somente se IE é (uma intuição) doadora originária.

Esta premissa não é discutida (senão por alto nos §§ 18-36, veja-se nomeadamente o § 19) com detalhe em parte alguma das Ideen I. Ela foi (penosamente) adquirida como vimos (§§ 9-10 deste trabalho) em 1900-1901. Trata-se, pois, aqui de saber o que ela significa. E, em particular, se se deve aceitar que IE, tal como Husserl a pensa, pode por si só ser condição necessária e suficiente para que um objecto geral, uma essência, me seja dada. (É óbvio que todas as 'descrições fenomenológicas' de IE feitas acima, em A, prepararam já a determinação do seu significado; sem estas, o que se vai a seguir dizer pareceria estranho, ou mesmo incompreensível).

Um primeiro sentido, digamos 'analítico', de 'dado-em-próprio' (leibhaftig Gegeben) e de 'forma originária' (originär Art) é o de irredutível. Isto é, a ideia segundo a qual não é possível explicar por substituição, eliminando, aquilo de que é aqui questão. Ou seja, qualquer teoria que pretenda explicar IE e o seu objecto próprio, a essência, por recurso a outros elementos que não eles próprios, procurando,

por exemplo, substituir IE por um processo abstrativo (concebido à maneira empirista cf. supra § 9) e a essência por uma simples representação psíquica (cf. supra de novo § 9 e neste parágrafo, o exemplo do centauro), é uma teoria absurda (verkehrte Theorie). É nesse sentido que o princípio dos princípios diz que o que se dá na intuição originária "deve ser simplesmente recebido pelo que se dá (als was es sich gibt), mas sem ultrapassar os limites (Schranken) nos quais ele se dá (in denen es sich gibt)" (pp. 43-44, Husserl sublinha toda esta passagem). Trata-se, portanto, de elementos que não podem ser explicados e reduzidos – no sentido em que explicar é eliminar⁽³⁾ – e, portanto, devem apenas ser assumidos e descritos.

A descrição que Husserl faz do 'em próprio' e do 'originário' a propósito da essência e de IE é por analogia com a percepção sensível ; esta última, é para as coisas reais (wirkliches) o modo originário de estas nos serem dadas em próprio. "A experiência doadora originária é a percepção tomada no sentido habitual do termo. É uma e a mesma coisa que uma realidade natural nos seja originariamente dada e que nós nos apercebamos (gewahren) dela ou que a percebamos numa intuição simples (schlicht)" (p. 8).

Mais precisamente, a distinção a ter em conta é como referi acima, entre 'dado em pessoa' e 'dado em próprio', ou

(3) Na acepção em que, por exemplo, Quine 1969 pp. 260-262 usa esta expressão.

'dado originário'. Assim, a propósito da percepção externa, diz Husserl: "nós temos uma experiência originária das coisas físicas na 'percepção externa' ('äußeren Wahrnehmung'), mas não a temos na lembrança ou na antecipação pela expectativa; temos uma percepção originária de nós próprios e dos nossos estados de consciência na percepção dita interna ou de si; mas não a temos do outro e da sua experiência (Erlebnis) na 'intropatia' (Einfühlung)" (p. 8). A distinção importante a fazer aqui é pois entre dado actual de forma originária ou outra qualquer representação desse dado. Husserl usa aqui a famosa distinção entre 'apresentação' e 'presentificação' (Gegenwärtigung e Vergegenwärtigung). O recurso a um exemplo esclarece o que se tem em vista. Uma cadeira pode ser neste momento percebida por mim, como estando aqui no meu escritório à minha frente agora; neste sentido ela é 'apresentada' (Gegenwärtigung). Indo para a rua, ou para a sala ao lado, eu posso recordar a (percepção da) cadeira, imaginar (com base na percepção de) a cadeira ou mesmo, simplesmente significar a cadeira, como por exemplo na expressão 'a cadeira que está no meu escritório é de madeira'. Todas estas outras formas de representar a cadeira que não por percepção são formas de presentificação (Vergegenwärtigungen) da cadeira. Todas elas supõem, para Husserl, a percepção da cadeira como fundamento, i.e. como modo originário, da cadeira me ser dada em próprio⁽⁴⁾. E Husserl afirma que a mesma

(4) Sobre alguns problemas relativos à fenomenologia da percepção cf. Sããgua, J. 1982, pp. 13-37, e ainda toda a Parte II deste trabalho.

coisa se passa com IE. "De igual forma (ganz ebenso) a intuição da essência é a consciência de um objecto (...) mas esse objecto pode ainda ser 'representado' (vorgestellt) em outros actos da consciência, pensado de maneira vaga ou distinta, tomado por sujeito de predicados verdadeiros ou falsos (...). A visão da essência é uma intuição e se ela é uma visão no sentido forte e não uma simples presentificação (Vergegenwärtigung), ela é uma intuição doadora originária que apreende o objecto na sua ipseidade própria ('leibhaften Selbstheit')" (p. 11).

É esta analogia, explicitamente desenvolvida ou implicitamente aceite e repetida vezes sem conta nas Ideen I, que representa o essencial da doutrina de Husserl sobre a relação entre IE e o seu dado, a essência. Aceitando, de momento, a situação tal como Husserl a representa para a percepção sensível, vou agora referir o que me parece serem algumas dificuldades em tornar esta situação extensível, por analogia, a IE.

Consideremos, por muito rebarbativas que nos pareçam, as seguintes quatro fases:

- (i) "estou agora a ver uma essência" (por IE);
- (ii) "estou agora a imaginar uma essência";
- (iii) "estou agora a recordar-me de uma essência";
- (iv) "estou agora simplesmente a significar uma essência";

A distinção entre, por um lado (i), (ii) e (iii) e, por outro lado (iv) parece simples de fazer e um exemplo re-

solve a questão. Suponhamos que eu não conheço nem a formulação nem o significado do teorema de Löwenheim-Skolem ⁽⁵⁾, mas admito que ele seja constituído, para falar em termos das Ideen I, de um conjunto de enunciados eidéticos acerca de estudos de coisas eidéticas. Assim eu posso simplesmente visar no vazio, significar, essas essências sem que elas me sejam de todo dadas. Esta distinção funciona, segundo creio, perfeitamente sem que seja necessário atermo-nos mais nela e também sem que o seu contributo para o que nos importa seja relevante. Esqueçamos portanto o caso (iv) e concentremo-nos nas distinções entre os casos (i), (ii) e (iii). Saliente-se, em primeiro lugar, que, para Husserl, conseguir distinguir entre (i), por um lado, e (ii) e (iii) por outro é crucial para o destino da Premissa estabelecida acima.

A minha sugestão, ao contrário de Husserl, é a seguinte: não há critério para determinar quais as propriedades que no dado e não na minha forma de o visar (e, provavelmente nem mesmo nesta última) se alteram ou variam nos casos (i), (ii) e (iii), consequentemente a especificação das diferentes formas de o visar torna-se redundante, porque não adianta nem retirar um mínimo ao dado e só é pertinente num contexto psicológico o qual é aqui, por sua vez, irrelevante. Quais são as propriedades que uma essência 'vista' tem diferentes de uma essência 'imaginada'? E que uma essência 'vista' tem diferentes de uma essência 'recordada'? E, de novo, que uma es

(5) Sobre este teorema cf. Putnam 1981, p. 7, 67.

sência 'recordada' tem diferentes de uma essência 'imaginada'?

É claro que eu posso distinguir entre "estou a 'ver' uma essência agora" e "estou a recordar-me que ontem estive a 'ver' uma essência" e, mais dificilmente, entre estas duas expressões e "estou a 'imaginar' uma essência". Mas, não creio que — ao contrário do que obviamente sucede com a cadeira 'percepcionada', a cadeira 'recordada' e a cadeira 'imaginada' — haja no dado propriedades distintas entre 'a essência percepcionada (por IE)', a 'essência imaginada' e a 'essência recordada'. A ausência de sensação, de determinação espácio temporal e de corporalidade material, torna neste último caso as distinções irrelevantes. O que, de resto, está de acordo com a posição privilegiada da imaginação na produção da consciência de IE, como já foi referido acima. Resta a Husserl talvez apelar para a 'clareza' e 'distinção' (cf. supra neste parágrafo alínea A (iii)) mas, estes predicados podem, como vimos, aplicar-se a IE (ver a essência' com maior ou menor clareza e distinção) ou à 'imaginação' ('imaginar a essência' com maior ou menor clareza e distinção) e também, segundo creio, à 'recordação' ('recordar a essência' com maior ou menor clareza e distinção) e, sendo assim, não nos são de qualquer utilidade.

Se estas sugestões forem legítimas, e parece-me difícil produzir uma 'descrição fenomenológica' do "já 'eideticamente' dado" que lhes sirva de contra-exemplo, então ficamos sem critério para determinar o 'em próprio' a ^{para} propósito do

'dado-em-essência' (ou 'eideticamente dado') e o 'originário' a propósito de IE (cf. mais acima: Premissa). Mais precisamente, ficamos sem critério psicológico-intencional. O qual, para Husserl, deveria resultar de uma analogia entre IE e a percepção sensível e, a fortiori, de uma distinção relevante entre os casos (i), (ii) e (iii) mencionados acima, coisa que não é, segundo a minha sugestão, possível de fazer.

Mas nem por isso o problema, que motivou esta 'solução' de Husserl, deixou de ser menos pertinente. O problema consistia, lembremo-lo, em mostrar como pode ser dada em próprio, de forma originária, uma essência. Como já referi mais acima, o problema não é se ela pode ser dada, sabe-se, desde 1900-1 que ela deve ser dada. O problema é como definir o seu 'ser-dado-em-próprio'. E é crucial encontrar para ele uma solução se se pretende dispensar um psicologismo absurdo.

Vejamos, uma última vez, uma representação particularmente relevante para o que se pretende estabelecer, do que entende Husserl por essa teoria absurda: "as ideias preconcebidas, diz Husserl, dão às pessoas uma surpreendente auto-suficiência em matéria de teorias. Não pode haver essências, e portanto também não há intuição de essência (ou ideação), portanto, deve-se tratar, sempre que a linguagem comum (allgemeine Rede) as contradiz (widerspricht), de 'hipóstases gramaticais', e não é permitido deixarmo-nos levar por elas até 'hipóstases metafísicas'. O que existe, não pode senão ser processos de 'abstracção' dos quais toda a realidade é psí-

quica e liga-se à experiência ou à representação reais (reale). Depois disto constroem-se com zelo teorias da abstração ..." (Ideen I p. 41, Husserl sublinha o 'pode' e o 'deve', os outros sublinhados são meus). E Husserl continua: "a isto nós responderemos: não há dúvida que as essências sejam 'conceitos' – se por conceito se entende precisamente a essência, como o autoriza a multiplicidade de sentidos da palavra. Somente, é necessário que se compreenda que neste caso falar de produtos psíquicos é um sem sentido (nonsens), e é-o igualmente falar de construção de conceitos, na medida em que se entende tal num sentido rigoroso e autêntico" (Ideen I, p. 41, sublinhado de Husserl).

Retenha-se desde já (conferindo-lhe o número v) a afirmação que sublinhei:

(v) "a linguagem comum contradiz que não possa haver essências"

Vejamos, de seguida, como a mais importante 'linguagem artificial' a matemática requer também a admissão de essências.

"Não é raro, diz Husserl, ler-se num tratado que a série dos números é uma série (Reihe) de conceitos, e, uma linha mais abaixo, que os conceitos são construções do pensamento. Considerou-se então os próprios números, as essências, como conceitos. Mas, os números, perguntamos nós, não são o que eles são, quer nós os 'construamos' ou não? É certo que eu opero o acto de contar, que eu construo as minhas representações

tações numéricas contando 'um mais um'. Essas representações numéricas são agora tais, depois outras, mesmo se uma e outra vez eu procedo a uma construção idêntica. Neste sentido num certo momento não existe nenhuma representação de um só mesmo número; num momento seguinte existem várias, tantas quantas se queira. Mas dizendo isto nós já operámos a distinção (não vejo como poderíamos não o fazer). A representação do número não é o número ele próprio, não é [por exemplo] o dois, termo único na série dos números que como os outros termos é um ser intemporal. É então uma absurdidade (Widersinn) considerá-lo como uma construção psíquica; é fazer violência ao próprio sentido do vocábulo aritmético que é perfeitamente claro, justificável, a cada momento por uma evidência que revela a sua validade e é por consequência anterior a toda a teoria (vor allen Theorien liegenden)" (Ideen I, p. 41-42) sublinhado por mim).

Vou de seguida representar atribuindo-lhes números ((vi) a (xii)) as ideias principais que parecem estar contidas neste texto. Terminarei comentando essas ideias. Mas antes disso queria afirmar o seguinte: creio que este texto é absolutamente crucial para o esclarecimento do sentido último de IE e para a ponderação das dificuldades que lhe são imputáveis. A atenção que vou dispensar ao texto e ao seu comentário deriva desta convicção.

(vi) os números são essências, e, enquanto tais, o que se disser sobre eles aplica-se em geral para aquelas.

- (vii) os números são independentes da sua construção.
- (viii) pode haver diversas construções do mesmo número.
- (ix) pode não haver nenhuma construção actual de um número
- (x) 'construção' identifica-se grosso modo, com 'representação mental' ou 'construção psíquica' (de um número).
- (xi) o vocábulo aritmético e.g. o número, é anterior a toda a teoria.
- (xii) IE é o modo original de o número me ser 'dado em próprio', i.e., como uma evidência anterior a toda a teoria (a toda a construção).

Comentário (as letras correspondem agora a um ou mais números pelos quais representei as ideias dadas acima):

- (a) igual a (vi).
- (b) comentário a (vii) e (x). Este parece ser o aspecto da argumentação de Husserl a que o autor dá maior importância. É a associação de (vii) e (x) que permite uma posição não empirista e não psicologista face às essências.
- (c) comentário a (x), (xi). Contudo, esta identificação feita em (x) tem consequências pesadas demais e que seriam de evitar. Em primeiro lugar, conduz Husserl a assumir

(xi); o que não se compreende se não se imaginar que por teoria se entende uma 'construção psíquica' (cf. (x)). Com efeito, a aritmética é ela própria uma teoria. E dadas as características axiomáticas da mesma, o filósofo deve deixar em aberto, por ser essa a tarefa do matemático, a questão de saber se os números devem ser considerados como elementos últimos de uma teoria e contemplados a esse título nos axiomas ou se podem ser construídos de acordo com estes e, nesse sentido deixam de ser elementos últimos ou primitivos⁽⁶⁾. Husserl é, de resto, atento noutros lugares a esta situação, nomeadamente, quando afirma que: "a construção de teorias, a solução rigorosa e metódica de todos os problemas formais, permaneceram sempre do domínio próprio do matemático (...); ninguém pode interditar aos matemáticos de reivindicarem para eles próprios tudo o que deve ser tratado numa forma e segundo o método matemático (...). A investigação filosófica (...) busca apenas chegar a uma compreensão evidente do sentido e da essência destas produções [das matemáticas] quanto ao seu método e objecto" (L.U., Prolegomena § 71 intitulado "Divisão de Trabalho. A tarefa do matemático e a do filósofo", citação das pp. 252 e 254 e sublinhados por mim). A situação é, portanto, equívoca: é seguro que Husserl reconhece, por um lado, que as determinações da natureza e produção do

(6) cf. a axiomática de Peano, por exemplo, in Russell, 1919, pp. 4 e ss.. A ideia segundo a qual o conceito de número pode ser construído e deixa portanto de ser primitivo é, na realidade, o progresso de Russel face a Peano cf. ob. cit. pp. 18 e 19.

número são uma tarefa intra-teórica e intra-linguística que ocorre dentro de uma disciplina específica, a matemática; mas Husserl parece supor, por outro lado, que eu posso aceder de imediato ao número, por exemplo ao "dois", antes de toda a teoria. É que este meu acesso, por IE, ao "dois", seguindo ainda este exemplo, não coincide com a operação psicológica de contar, nem com a operação intramatemática de 'construir o dois'. Pergunta-se então o que seria? Qual o sentido, apreensível por IE, do vocabulário aritmético anterior a toda a teoria aritmética (cf. (xi))? Não será que IE ocorre de facto, mas já precisamente no contexto intralinguístico, i.e., intrateórico, no caso intramatemático?

(d) comentário a (xii). Descurando estas últimas questões e aparentemente confiante de que existe um 'modo natural' (pré-linguístico e pré-teórico) de se aceder por IE às essências, Husserl assume que o número me pode ser dado de modo original com uma evidência anterior a toda a teoria ('vor allen theorien liegenden' cf. (xii)). É difícil perceber-se o que Husserl tem em vista. Se, versão fraca, por teoria se devem entender neste contexto teoria psicológica, então o ponto é claro e Husserl terá, sem dúvida, razão. Mas a não consideração por parte de Husserl do carácter claramente intrateórico, no sentido de intramatemático, leva-nos a supor, versão forte, que Husserl pensa também que há uma relação privilegiada com os objectos aos quais as proposições matemáticas (ou os juízos eidéticos em geral) se referem, e que essa relação privilegiada é IE, e esta última considerada an-

tes de todas as teorias.

Mais especificamente, o uso de metáforas perceptivas como 'visão das essências' possibilita a Husserl um posicionamento ambíguo de IE e das próprias essências. Esse uso não é esporádico ou operatório, mas é constitutivo da própria re apresentação que Husserl faz de IE e das essências.

Em termos gerais, o filósofo Richard Rorty colocou es ta questão de uma forma que creio adequada à situação aqui em debate: "podemos pensar no conhecimento como uma relação a proposições, e portanto na justificação (do conhecimento) como uma relação entre as proposições em questão e outras proposições das quais as primeiras podem ser inferidas. Ou podemos pensar em ambos, conhecimento e sua justificação, como relações privilegiadas a objectos aos quais as proposições se referem (to the objects those propositions are about). Se pensarmos na primeira perspectiva, não haverá necessidade em tentarmos pôr fim ao regresso, potencialmente infinito, de proposições-avançadas-como-antecedentes-em-defe-sa-de-outras-proposições (propositions-brought-forward-in-defense-of-other-propositions). Seria disparatado (foolish) continuar a discussão sobre o assunto uma vez que todos, a maioria, (os especialistas), ou os sensatos, estejam satisfeitos, mas é claro que se pode (continuar). Se pensamos no conhecimento no segundo sentido quereremos ir das razões às 'causas' (to get behind reasons to causes), dos argumentos para a compulsão (compulsion) do objecto conhecido, para uma situação na qual o argumento seria não só parvo (silly) mas

impossível porque alguém agarrado (gripped) pelo objecto da maneira requerida seria incapaz (unable) de duvidar ou de ver uma alternativa. Chegar a esta situação equivale a chegar às fundações (foundations) do conhecimento" (Rorty, 1979, p. 159, sublinhado pelo autor, cf. para esta questão pp. 155-164). Note-se desde já que, em minha opinião, a primeira alternativa que o texto de Rorty contempla não dispensa IE, se entendermos por IE a evidência ou a apreensão do uso correcto e não 'cego', automático, da linguagem na qual as proposições sobre um objecto geral, uma essência, ocorrem. O simples facto de falarmos e de compreendermos o que estamos a dizer, implica que saibamos o que é um 'objecto geral' e podemos, se quisermos, atribuir esse conhecimento a uma função especial chamada IE (cf. acima a afirmação de Husserl numerada com (v)). Tudo isto reforça portanto, em minha opinião, a plausibilidade da sugestão que tenho vindo a fazer, segundo a qual o modo originário de uma essência me ser dada em próprio é na linguagem e não fora dela ou antes dela e o modo de produção de IE é, portanto, originariamente intralinguístico.

Sem dúvida motivada pela analogia com a percepção, pela crença em verdades matemáticas, lógicas e, em geral, eidéticas, intemporais e irreversíveis, e suggestionada por exemplos muito simples (no caso, o número dois), que parecem 'quase naturais' e não intra-teóricos, a posição de Husserl desenvolve-se no interior do que creio ser um equívoco e uma hesitação, e oscila entre parecer atribuir um estatuto intra

-teórico e intra-linguístico a IE e às essências, e um estatuto extra-linguístico e extra-teórico, de novo a IE e às essências. A diferença entre ambas as perspectivas é como veremos (cap. 2), pesada de consequências filosóficas. Como de resto já o é a própria hesitação. Um contra-exemplo retirado da geometria: 'ver um triângulo', como ilustração de 'ver uma essência' parece - num contexto euclidiano em que um triângulo pode, se se quiser, ser representado num quadro - poder ser um caso de IE, não necessariamente linguístico e ou intra-teórico.

Mas, se considerarmos o caso de entes geométricos construídos a partir de axiomáticas não euclidianas então não parece mais ser possível 'ver' tais efeitos sem recorrer à compreensão da linguagem em que tais teorias (geométricas) são formuladas.

Num recente estudo (1986) intitulado: Le problème de l'evidence Phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendentale, o filósofo Karl Otto Apel, considera que "a crise contemporânea de Fenomonologia de Husserl é condicionada antes do mais por dois leitmotiv da filosofia contemporânea. (...) O primeiro leitmotiv é (...) a orientação para a forma da linguagem; o segundo a intuição de uma contextualidade da pré-compreensão dos fenómenos, de uma contextualidade condicionada (...) pela linguagem" (Apel, 1986 p. 81); e, depois, Apel critica Husserl por procurar "uma evidência fenomenal pura, como sendo aquela que nos daria os próprios fenómenos sem interpretação e independentemente da linguagem"

(p.90), em particular, ao nível da evidência intelectual (i. e., da evidência transcendental mas, também, de IE) "não se pode separar a evidência mostrável, pura, da evidência interpretada verbalmente"; e Apel conclui que "sendo o último clássico da consciência solipsista por espírito e método, Husserl não considerou previamente o contexto verbal da interpretação da evidência dos fenómenos" (p. 91), nessa medida o conceito fenomenológico de evidência identifica-se com "a evidência para mim, e a evidência para a minha consciência representa certamente um critério de verdade que é necessário, mas esse critério não é suficiente" (p. 92, os sublinhados são sempre do autor; tive ocasião de discutir com Apel este seu estudo; essa discussão apareceu publicada na Revista Crítica, 1988, pp. 72-78). Vemos, então, transpor-se intacto o problema acerca da impossibilidade de IE no domínio extra-linguístico, para a evidência que, por via de IE, devíamos adquirir, e de forma apodítica.

(e) Comentário a (ix). A interpretação desta afirmação (ix) permite alternativas. Se Husserl tiver em vista, como parece plausível que seja o caso, a distinção entre 'construção psíquica subjectiva' e 'objectividade (da essência) de número', então esta afirmação é um aspecto da argumentação de Husserl contra o psicologismo empirista e será bem-vinda. Esta situação supõe a distinção entre dois tipos de 'elementos': 'estados psíquicos subjectivos' e 'objectos (eventualmente) dados (nesses estados)'; e afirma que os últimos podem 'existir' (num sentido não especificado) sem que

sejam actualmente dados.

Admitamos agora, e começa aqui a segunda hipótese de interpretação que se pretende especificar a propósito das es sências, em que sentido existem esses objectos independentemente de serem actualmente dados a uma consciência (digamos) empiricamente determinada. Em coerência com as sugestões dadas acima (em d) a resposta só poderá ser: como objectos referidos por uma linguagem ou, mais precisamente, como objectos descritos através de uma dada linguagem disponível mas, de momento, não actualizada pela referida consciência empiricamente determinada. Neste segundo sentido, se não existir nenhuma linguagem — e note-se que pelo menos num certo sentido, para uma linguagem existir, equivale a poder ser construída, usada e aprendida — na qual o número em questão possa ser da do (e.g., números pares e primos menores que 2), então dizer que não há nenhuma construção (linguística) de um certo núme ro equivale num certo sentido, a afirmar que esse número em definitivo, não existe.

A novidade desta 'segunda interpretação' é que ela considera não dois, mas três tipos de 'elementos': 'estados psíquicos subjectivos', 'linguagem' e 'objectos', prima fa- cie intralinguísticos, (eventualmente) dados (nesses estados)': É, para mais, patente que se sugere uma assimetria, ri ca de consequências, entre consciência actual e linguagem; assimetria que, filosoficamente, trabalha a distinção entre epistemologia (ser actualmente consciente de algo como 'já dado') e ontologia (ser um objecto construído, descrito e as

sumido numa dada linguagem). A consciência funcionando como, digamos, um operador epistemológico de actualização (eventualmente por IE), a diversos níveis, de uma linguagem, esta última funcionando como o sistema representativo a partir do qual as entidades gerais podem ser referidas.

(f) comentário a (vii) e (viii). Estas duas afirmações concentram o que de momento (antes da CFF) parecem ser para Husserl as duas únicas posições filosóficas possíveis e mutuamente exclusivas: (1) subjectivismo empirista (uma das formas de psicologismo) e (2) realismo platónico. A primeira 'subjectiviza' a essência, a segunda, 'objectiva-a'. Não parece existir terceira hipótese. Husserl opta pela segunda. Ora a sugestão que precisamente gostaria de fazer é de que existe uma terceira alternativa, creio para mais que ela é consentânea com a CFF, e que consiste no que a filosofia americana contemporânea designa por 'relatividade ontológica' (Quine) ou 'conceptual' (Putnam), ou 'da referência' (Davidson).

A posição a que chamarei 'relatividade ontológica' (RO) será neste contexto apresentada como a posição que permite retirar sentido à opção entre relativismo céptico (de matriz empirista; cf. Ideen I § 20 "o empirismo interpretado como cepticismo") e o realismo metafísico (de matriz platónica e idealista; cf. Ideen I §§ 21-22). Como o primeiro, relativismo céptico, RO afirma que as diversas 'construções' de um objecto (e.g. um número) são essenciais para determinar o que este objecto seja: dá portanto uma interpretação posi-

tiva da proposição (viii):

(viii) 'pode haver diversas construções de um número e a determinação do que este seja só faz sentido relativamente a essas construções.

Como o segundo, realismo platônico, RO afirma que as 'construções' de um objecto não são, prima facie, psicológicas e adopta portanto a proposição (vii) interpretada neste contexto psicológico.

(vii) 'os números são independentes das suas construções psicológicas.

Procura, portanto, afirmar a relatividade (do objecto) sem ser relativista e, conversivamente, afirmar a realidade (do objecto) sem ser metafísico. Não se trata no entanto de um 'meio termo' entre posições extremas, mas de uma terceira posição que procura tornar irrelevantes as outras dadas, pela introdução de um 'terceiro termo'. A necessidade desse terceiro termo tinha já sido sentida pela filosofia alemã da consciência (Kant e Husserl) e correspondia nesta filosofia à concepção de transcendental, ou mais precisamente, de consciência transcendental. No contexto da filosofia americana da linguagem, este terceiro termo será atribuído à linguagem, ou mais precisamente, à linguagem natural e à linguagem 'artificial' de uma teoria. A introdução desta expressão 'relatividade ontológica' deve-se a Quine (1969 pp. 26-68) num contexto que não busca quaisquer afinidades com o da filosofia alemã (num certo sentido parece mesmo que procura neutra

lizá-la (cf. ob. cit. pp. 26-29). Putnam (1978) desenvolve no entanto esta ideia filiando-a explicitamente em Kant (cf. ob.cit., pp. 1-6, 133-8) mas excluindo a ideia de 'coisa-em-si'. Davidson (1985) desenvolve a posição de Quine, mas adoptando ('contra' Quine) a necessidade do recurso ao intencional (ob.cit., pp. 230-231). Por outro lado, a concepção do transcendental por Husserl supõe a CFF e, neste contexto, o máximo que é possível avançar de momento é que, ao contrário de Kant, esta concepção não supõe, mas elimina, a distinção entre 'fenómeno' e 'coisa-em-si'; e parece, portanto, ser mais adequada a cumprir o objectivo que aqui se tem em vista: superar o realismo sem deixar nenhum 'resíduo metafísico' como o de 'coisa-em-si' (cf. *infra*, §§ 18 e 21).

De momento, limitar-me-ei a procurar representar RO como uma solução possível e desejável para o problema epistemológico (que envolve IE) acerca dos 'objectos gerais' (no caso os números naturais).

Uma formulação detalhada de RO que compreenda eventualmente as suas 'variantes' de autor para autor (Quine, Putnam, Davidson) é uma tarefa complexa que ultrapassa os limites do presente estudo. De igual forma, a seriação de todas as suas consequências filosóficas está, penso eu, ainda hoje por estabelecer. É, no entanto, relativamente simples ilustrar esta posição filosófica de forma a tornar patente como ela pode (e, em meu entender, deve) constituir uma solução do problema que nos ocupa e, simultaneamente, como ela comporta uma semelhança notável com a CFF de Husserl. Para

estes efeitos creio ser suficiente citar alguns textos fazendo-os acompanhar de breve comentário:

"Suponhamos, por exemplo, diz Quine, que a nossa teoria seja puramente numérica. Os objectos são apenas números naturais. Não faz sentido dizer, de dentro (from within) dessa teoria, quais dos vários modelos de uma teoria dos números é válido (is in force). Mas podemos observar mesmo dentro (from within) da teoria que, quaisquer que sejam 0, 1, 2, 3, etc., a teoria continuará sendo verdadeira se o 17 desta série for deslocado para o papel do 0 (moved into the role of 0), e o 18 para o papel de 1, e assim por diante".

"A ontologia é efectivamente duplamente relativa. Especificar o universo de uma teoria faz sentido apenas relativamente a uma teoria anterior (background theory), e apenas relativamente a um manual de tradução de uma teoria na outra" (Quine, 1969, pp. 54-55). No caso do exemplo de Quine aqui citado, a ideia desta dupla relatividade é dada por 'o que é 0 numa teoria é 17 na outra', e 'o que é 1 numa teoria é 18 na outra' (a especificação relativa dos universos de ambas as teorias); e por 'some-se 17 a cada número da primeira teoria' (informação disponível no 'manual de tradução').

E Quine considera então que "é suficientemente justo (fair enough); (afirmar que a referência [i.e., no caso de Husserl o número dois] é sem sentido excepto relativamente a um sistema coordenado (i.e., uma construção intra-linguística e intra-teórica). Neste princípio de relatividade jaz a resolução da nossa perplexidade (of our quandary)" (p. 48,

sobre os números naturais e reais, cf. ainda, na mesma obra, pp. 43-45, 56-58 e 65-68).

Putnam retoma esta posição e ilustra de uma forma particularmente significativa a ideia que se tem aqui em vista:

"Considere-se, diz Putnam, 'um mundo com três objectos' (...) x_1, x_2, x_3 . Quantos objectos há neste mundo?"

"Bem, eu disse 'considere-se um mundo com apenas três indivíduos' não disse? Então não deverão haver três objectos? Poderão haver entidades não-abstractas que não sejam 'indivíduos'?"

"Uma resposta possível é 'não'. Podemos identificar 'indivíduo' com 'objecto'. 'particular', etc., e não achar absurdo (and find no absurdity) um mundo com apenas três objectos que são independentes, 'átomos lógicos' não relacionados (unrelated logical atoms). Mas há doutrinas lógicas perfeitamente correctas (perfectly good logical doctrines) que nos conduzem a resultados diferentes."

"Suponhamos, por exemplo, que tal como alguns lógicos polacos, eu acredito que para cada dois particulares existe um objecto que é a sua soma. (Este é de facto o postulado básico (basic assumption) da 'mereologia', o cálculo das partes e dos todos inventado por Lezniewski). Se eu ignorar de momento, o chamado 'objecto nulo', então eu encontro (I find) o mundo de 'três indivíduos' (...) como contendo actualmente sete objectos:

Mundo 1

x1, x2, x3

(mundo à la Carnap
(três objectos)Mundo 2

x1, x2, x3, x1+x2,

x1+x3, x2+x3

x1+x2+x3

(mundo à la 'lógico polaco')
(sete objectos)

(...) Neste contexto, a forma clássica como o realista metafísico trata estes problemas é bem conhecida. Afirma-se que há um único mundo, pense-se numa porção de massa (dough) que podemos cortar em bocados de formas diferentes. Mas esta metáfora de 'cortar bolinhos na massa' depara-se com uma questão: 'quais são as 'partes' desta massa?' Se a resposta for que (...) x1, x2, x3, x1+x2, x1+x3, x2+x3, x1+x2+x3 são todas as diferentes 'partes', então não temos uma descrição neutra (...) e não é por acidente que o realista metafísico não consegue verdadeiramente reconhecer o fenómeno da relatividade conceptual - porque esse fenómeno resulta do facto (turns on the fact) de que as próprias primitivas lógicas, e em particular as noções de objecto e existência, têm uma multiplicidade de usos diferentes e não um 'sentido' ('meaning') absoluto". (Putnam, 1987, pp. 18-19, sublinhados do autor).

E, mais adiante na mesma obra, Putnam retoma a questão, define-a e referindo-se de novo aos dois mundos (1 e 2), um com três objectos e outro com sete, define a posição filosófica que nos interessa como se segue:

"Como é que poderemos responder à questão 'quantos objectos estão aí?' – o método de 'contar', ou a noção de o que é que constitui um objecto – depende da nossa escolha (chamemos-lhe 'convenção'); mas a resposta não se torna por isso um assunto (matter) de convenção. Se eu escolher a linguagem [sou eu que sublinho] de Carnap, eu devo dizer que há três objectos porque é quantos há. Se eu escolher a linguagem [sou eu que sublinho] do lógico polaco (...), eu devo dizer que há sete objectos, (...) porque é quantos objectos há. Os 'factos' são 'externos', e podemos dizer o que eles são. O que não podemos dizer – porque isso é sem sentido (it makes no sense) – é o que é que os factos são independentemente de todas as escolhas conceptuais." (pp. 32-33, sublinhados do autor, excepto quando indicação em contrário; para mais referências deste autor a esta questão cf. Putnam 1979 pp. 123-130, 135-6; e Putnam 1988, pp. 8-11, 36-37, 109-113; para a posição de Davidson, cf. Davidson 1985 pp. 227-241). Observe-se ainda que a distinção entre 'indivíduo' e 'objecto', decisiva para a compreender a primeira citação de Putnam (das pp. 18-19) só tem conteúdo se considerada intra-teoricamente; e que a relação entre 'factos externos' e 'convenção' ou 'escolha conceptual', decisiva para se compreender a segunda citação (das pp. 32-33), determina a relação entre 'construção' e 'objecto dado' como sendo originariamente intra-teórica ou intra-linguística.

O essencial de RO consiste, portanto, para o que actualmente nos interessa, em considerar o terceiro termo (a

linguagem) como condição da objectividade dos objectos (para já, apenas dos 'objectos gerais') oposta à apreensão subjectiva ('construção psicológica') dos mesmos, a qual só é possível já num contexto intra-linguístico. O erro, comum ao relativismo e ao realismo metafísico, consistiu então em:

1. fazer da linguagem uma mera expressão do pensamento;
2. conceber o pensamento como meramente subjectivo (psicológico);
3. perguntar como é que o 'meramente 'psicológico' pode 'sair de si' para atingir os 'factos externos', i.e. como é que o pensamento pode atingir o objecto como um 'já dado'; (alternativamente)
4. considerar o 'já dado' como uma mera 'construção subjectiva' (relativismo) ou,
- 4'. considerar que existe uma forma originária de o pensamento se adequar ao 'já dado' (realismo metafísico). Husserl embora tenha oscilado (entre 1894 e 1913) entre ambas as posições (subjectivista e realista), não considera que nenhuma das duas seja aceitável e é levado à CFF para superar as dificuldades inerentes a ambas.

C. A posição de Husserl (III): o 'estado final' da questão

Foram levantados, no fim do parágrafo 10, os problemas relativos ao alargamento do conceito de intuição e à expansão da ontologia às essências. No princípio do parágrafo 11 referiu-se o problema de saber em que sentido há ou não uma posição epistemológica consistente na admissão de essên-

cias e de IE. Referiu-se ainda, no princípio deste parágrafo 13, que seria agora o momento de fazer o 'ponto da situação' sobre estas questões. Vejamos então qual é o 'estado final' da questão.

(i) No que diz respeito ao alargamento do conceito de intuição, este consiste como vimos, em ultrapassar a equação intuição = modificação da sensibilidade = dado particular, em favor desta outra: intuição = dado como objecto de conhecimento = objecto particular ou objecto geral. Não há então nada de absurdo ou de contraditório em afirmar IE e em dizer desta que envolve 'espontaneidade': seja qual for a posição que se assumir em teoria do conhecimento, as essências ou objectos gerais apresentam-se como um 'já dado' cujo modo de ser 'dado como objecto de conhecimento' deve ser descrito e não reduzido, é essa a função da 'descrição fenomenológica' de IE. A posição de Husserl que consiste, neste contexto, em não se deixar intimidar por esse 'já dado' e afirmar IE como uma forma de acesso a ele, parece portanto mais consistente que a do empirismo (cf. supra § 9) ou a de Kant (cf. supra § 12). Os problemas surgem depois. Isto é, quando Husserl propõe uma 'descrição fenomenológica' de IE (do modo como o "já 'eideticamente' dado", nos é dado). Desta 'descrição' é possível, depois do que foi dito, apontar as seguintes 'falhas'.

(ii) Em relação às características fenomenológicas expressas pelo par espontaneidade/receptividade: embora afir-

mar ambas de IE não seja contraditório — dado que elas expressam aspectos diferentes: a produção de 'consciência de essência' e a adequação da 'consciência eidética' ao seu objecto — Husserl não conseguiu, contudo, representar a unidade sistemática de ambas. Em particular, porque não conseguiu representar o tipo de relação entre 'consciência de essência' e 'essência', nomeadamente não conseguiu representar o tipo de 'transcendência' desta última face à consciência, e isto porque desprezou substancialmente a tematização neste contexto, do papel que deve ser imputado à linguagem.

(iii) Em relação à questão da 'redundância do conceito e do juízo' face a IE: a posição de Husserl é, creio eu, correcta se se entender que 'conceito' e 'juízo' são índices de uma 'representação psicológica' das essências (ou 'construção psicológica' no sentido dado a esta expressão no texto das Ideen I pp. 41-42, que acima citamos). Mais precisamente, a posição é correcta se se identificar o 'discursivo' (expresso pelas noções de 'conceito' e 'juízo') com a expressão linguística, ocorrendo hic et nunc, da minha compreensão do que seja uma essência. Neste sentido IE é originária face a esse 'discurso'; ou, como diz Husserl, a linguagem natural mostra que nós 'vemos' permanentemente essências (cf. textos citados acima das Ideen I, p. 41). Mas a posição é inaceitável se se pretender com ela afirmar que há um 'contacto imediato' com as essências, anterior a toda a linguagem. Infelizmente, Husserl parece não ser sensível à natureza intra-linguística de IE assim, erradamente esta posição.

(iv) Em relação ao 'critério epistemológico'. Para Husserl só há um 'operador' para o objecto ser dado como conhecido: a intuição (cf. supra o 'Princípio dos Princípios'). O 'já dado' deve ser aceite e descrito tal como se apresenta e apresenta-se em princípio na intuição doadora originária. Esta posição é, em minha opinião, preferível à dupla condição de Kant (cf. supra § 12 B) se se identificar, como faz Kant, um dos elementos desta dupla condição com intuição sensível, e se, como parece de novo ser o caso com Kant, se utilizar essa identificação para fazer uma 'redução ontológica' (ilegítima) dos objectos gerais. Se pelo contrário, se identificar intuição com a versão que Husserl propõe no Princípio dos Princípios então é agora a posição de Husserl que ganharia em ser completada pela exigência do carácter intra-linguístico (discursivo) de intuição, pelo menos no caso de IE.

(v) Em relação ao carácter 'não místico' da afirmação das essências⁽⁷⁾, ou mais simplesmente, à possibilidade de decidirmos se estas são ou não um "simples jogo do entendimento e da imaginação com as suas representações respectivas", Husserl fornece alguns elementos, não kantianos, decisivos. A ideia de uma correspondência entre essência e indivíduo (cf. os §§ 14-16 deste trabalho e a ideia de um pensamento geométrico verdadeiro ou falso, como o caso em que uma IE que pode ser verdadeira ou falsa, sem que o seu valor de

(7) Esta consideração (v) prolonga a anterior, (iv), na medida em que uma afirmação não mística das essências só é possível mediante um 'critério epistemológico' que 'controle' esta afirmação.

verdade resulte de nenhuma 'aplicação' no sentido kantiano, testemunham esse avanço. Mas Husserl não tematiza como tal o lugar próprio da reflexão sobre as essências: a linguagem; como também não reconhece 'autoridades' em matéria de ontologia: "não deixaremos nenhuma autoridade restringir o nosso direito a reconhecer em todos os tipos de intuição fontes de direito para o conhecimento dotadas de igual dignidade – nem mesmo a autoridade das 'ciências modernas da natureza'"

(Ideen I p. 38) – Husserl parece não ser sensível ao facto de que é na própria linguagem das 'modernas ciências da natureza' que se encontram os 'melhores candidatos' a essências; e por não ser sensível a esse facto parece querer dar a todas as essências igual estatuto de existência – não é, em suma, sensível para o facto, tão significativo para Kant, que afirmar os objectos abstractos da geometria e das ciências da natureza é diferente do que afirmar os deuses de Homero.

(vi) Em síntese os elementos que faltam à teoria da intuição eidética para que possa representar uma posição epistemológica consistente são de dois tipos:

- 1 - esclarecimento de um 'terceiro termo', a linguagem, que permita pensar o tipo de relação entre os objectos gerais e a consciência psicológica.
- 2 - formulação de critérios (epistemológicos, pragmáticos ou outros) que permitam determinar a natureza do compromisso ontológico com as essências: que tipos de essências é que se devem afirmar e porque razões.

Por não considerar o primeiro tipo de elementos Husserl irá propôr uma versão fenomenológica da Consciência que, como veremos na Parte 2 deste trabalho, levanta as maiores dificuldades. Por não considerar o segundo tipo de elementos Husserl irá propôr uma doutrina ontológica das essências e dos factos, que, como veremos já nos parágrafos seguintes, não está a salvo de dificuldades substanciais.

CAPITULO 2: ESSÊNCIAS, ONTOLOGIAS, 'IDEIA' DE CIÊNCIA

§ 14 - A situação do 'problema ontológico' nas Ideen I.

Opções da exposição.

O presente parágrafo e os dois que se lhe seguem irão tratar do 'problema ontológico' nas Ideen I. A determinação do que seja este problema não é no entanto, óbvia. Tendo em vista a estrutura da obra em questão, tornam-se necessários dois esclarecimentos prévios. Pode-se afirmar, esta é de facto a 'interpretação consensual' das Ideen I, que há, não um mas dois problemas ontológicos nas Ideen I, que convém distinguir cuidadosamente. Em consonância com a própria estrutura da obra, pode-se fazer coincidir o primeiro problema com a Secção I e o segundo problema com a Secção 2 - o segundo problema sendo subsequentemente desenvolvido nas Secções 3 e 4. Esta última tratando de dar novo enquadramento programático ao primeiro (cf. Ideen I Secção 4, Capítulo III) em função das 'ideias directrizes' avançadas nas Secções 2, 3 e 4 sobre o segundo. Se quisermos definir esses problemas pelos pares de termos neles envolvidos podemos dizer que o primeiro problema corresponde à distinção entre 'facto' e 'essência' e o segundo à distinção entre 'consciência pura' e 'realidade natural'. Se quisermos, seguidamente, definir esses mesmos problemas pela menção das disciplinas neles envolvidas, podemos afirmar que o primeiro problema trata da distinção (e/ou) relação entre 'ciências empíricas' ou 'ciências de factos' e 'ciências a priori' ou 'ciências eidéticas' (cf. Ideen I p. 4) e o segundo trata da re-

lação entre 'fenomenologia pura ou transcendental' e 'todas as outras ciências' e em particular, da situação excepcional (einzigartige Stellung) da primeira, face às segundas (Ideen I p. 1). Na medida em que a 'fenomenologia' como 'ciência da consciência transcendental' resulta da CFF pode-se, a fortiori, afirmar que o primeiro problema é anterior a estas CFF e o segundo resulta da, ou identifica-se com a, CFF. Isto dito, é óbvio que apenas tratarei aqui (§§ 14-16) do primeiro problema. Vou portanto, identificar o 'problema ontológico' das Ideen I com o problema, tratado sobretudo nos §§ 1-17 desta obra, acerca do estabelecimento de uma 'paisagem ontológica' que admite e afirma 'factos' e 'essências' bem como as suas ciências respectivas, e reservar o nome de CFF para que o que tenho vindo a designar por 'segundo problema ontológico' das Ideen I.

O segundo esclarecimento diz respeito à relação entre estes dois problemas: 'facto/essência' e 'consciência pura/realidade natural', no contexto do argumento das Ideen I acerca do ponto de vista e domínio próprios da fenomenologia. A este propósito o recurso à interpretação é imprescindível. Para tornar patente o que tenho aqui em vista pareceu-me útil recorrer à forma interrogativa: sendo dado que a fenomenologia e a posição filosófica especificamente fenomenológica das Ideen I, nascem com ou na sequência da CFF, e que o primeiro problema ontológico (facto/essência) é seguramente, prévio a esta 'Consideração', qual a pertinência de apresentar e comentar seguidamente este primeiro proble-

ma ontológico e a 'solução' proposta por Husserl, se o objectivo do presente trabalho é, no essencial, ponderar da viabilidade dessa posição filosófica que Husserl identifica com a 'criação' ou 'descoberta' da fenomenologia transcendental? Mais simplesmente, não seria preferível fazer a economia destes problemas e destas teorias ontológicas mas pré-fenomenológicas, no sentido da pré-CFF?

Já tive ocasião de referir na Introdução qual é o sentido da 'interpretação standard' dada à fenomenologia transcendental de Husserl: "As Ideen I, diz nomeadamente Paul Ricoeur, abrem com um muito difícil capítulo de Lógica que o leitor poderá omitir provisoriamente para compreender o movimento espiritual da obra, mas que lhe será essencial reintegrar ao longo do caminho para apreender por fim o estatuto da fenomenologia como ciência" (Idées Directrices... p. XIV, primeiro sublinhado meu, os restantes de Ricoeur). E, seja qual for a versão escolhida (e.g. Fink 1930, Landgrebe, 1939, Levinas 1930) a ideia dominante deste tipo de interpretações é de que o argumento que origina a fenomenologia transcendental, a CFF, é independente face às doutrinas pré-fenomenológicas, constitui uma espécie de Aufhebung das problemáticas destas e é, por isso, verdadeiramente instaurador. O facto de Husserl 'importar' conceitos (e.g. 'essência', 'abstracto', 'concreto', 'intencionalidade', 'intuição'), ou mesmo aspectos destas teorias pré-transcendentais (e.g. 'teorias dos actos intencionais', 'teoria da intuição eidética') para o plano transcendental (mormente post

'redução transcendental') - esse facto dizia, é secundário, segundo estes autores, face ao carácter originário (criador de novidade) desta mudança de plano. Mesmo autores que se-
guem uma perspectiva de análise genética das doutrinas de Husserl como por exemplo De Boer 1978, partilham com os pri-
meiros a ideia da pertinência desta Aufhebung (cf. De Boer, ob. cit. pp. 489-493) (1). Já tive também ocasião de refe-
rir na Introdução que razões gerais me levam a propor uma interpretação de sinal contrário.

Mais particularmente, as razões por que penso não ser aconselhável 'fazer a economia', 'omitir provisoriamente' ou fazer qualquer outro tipo de 'Aufhebung' deste pri-
meiro problema ontológico, são as seguintes: em primeiro lu-
gar o próprio Husserl afirma que: "nos desenvolvimentos ge-
rais antecipadamente colocados (vorangestellt) e consagra-
dos às essências e às ciências das essências por oposição
aos factos e às ciências dos factos, tratámos dos fundamen-
tos essenciais para a nossa construção (für unseren Aufbau)
da ideia de Fenomenologia pura (a qual de acordo com a In-
trodução deve tornar-se uma ciência das essências)" (Ideen
I, § 18, p. 33); em segundo lugar, porque, ao contrário da
opinião optimista manifestada por Husserl, creio que o es-
clarecimento proposto por este autor desses wesentliche

(1) Contudo, Bohem, 1959, Derrida 1967 e Granel 1968, pensam dife-
rentemente. Tomando como fios condutores respectivamente os conceitos
de 'transcendência' e de 'imanência', o conceito de 'idealidade da si-
gnificação' e os conceitos de 'temporalidade imanente', 'hylético' e
'percepção', estes autores tentam mostrar como certas dificuldades pré-trans-
cendentais do pensamento de Husserl 'minam' do interior a posição
transcendental que este filósofo pretende instaurar.

Grundlagen não encorajam a construção dessa ideia - unseren Aufbau der Idee einer reinen Phänomenologie - de fenomenologia como ciência eidética. Nomeadamente, porque é a própria ideia de ciência eidética em geral (de que a fenomenologia seria, plausivelmente, um caso especial) que não fica em muito 'boa forma' depois de ponderadas as consequências de alguns aspectos da doutrina exposta nos §§ 1-17 das Ideen I. E, se tal for realmente o caso, i.e. se a minha interpretação for aceitável, haverá que ir buscar a 'outro lugar' - provavelmente à CFF - os fundamentos essenciais já não diria, com Husserl, dessa ciência eidética mas, menos ambiciosa e mais simplesmente, de uma posição filosófica coerente a que Husserl chama "transcendental".

A necessidade de tornar plausível esta interpretação que, devo salientá-lo, diverge das que tenho conhecimento (excepção feita, para aspectos pontuais às de Eley 1962 e Sokolowski 1977) levou-me a assumir opções na exposição e no comentário deste (primeiro) problema ontológico das Ideen I (o segundo, repito, identifica-se com a própria CFF).

Representar a posição de Husserl não como uma descrição mas como uma construção em torno de dois grandes tópicos: (1) 'factos' e 'essências'; (2) 'ciências de factos' e 'ciências de essências'. Dado que esta opção contraria o desejo expresso pelo próprio Husserl, que pretende (Ideen I p. 33 e 38) que a doutrina exposta nos §§ 1-17 das Ideen I consiste simplesmente em esclarecimentos (Aufweisungen) de

carácter descritivo, com base na intuição, filosoficamente neutros e acerca de princípios, torna-se necessário enunciar quais os argumentos que justificam esta opção. Ei-los:

(i) o primeiro argumento diz respeito aos possíveis candidatos a objectos de descrição para o tópico (2). Husserl pretende aí descrever, como se verá, quais os 'predicados' ou 'propriedades' essenciais das 'ciências de essências' e das 'ciências de factos'; era pois de esperar que a determinação de tais 'predicados' e de tais 'relações' resultasse da 'descrição' de um dos temas seguintes, ou dos três conjuntamente:

- 1 - História das ciências ('descrição' do modo como historicamente se constituíram ambas as ciências 'de factos' e 'de essências', e se foram constituindo as suas relações respectivas).
- 2 - situação actual das ciências (descrição do modo como, no contexto actual, i.e. em 1913, estas ciências 'existem' e se relacionam, nomeadamente: quantas e quais 'ciências eidéticas' e 'ciências de factos' há? quais são as relações que actualmente podem ser 'descritas' entre ambas?).
- 3 - análise 'lógica' das proposições dessas ciências 'descrição' detalhada das 'propriedades' lógicas das 'proposições paradigmáticas' de cada um desses dois tipos de ciências e das relações lógicas entre as de tipo-eidético e as de tipo-empírico; 'descri-

ção' do(s) método(s) científico(s) empregue(s) na obtenção e aceitação (ou rejeição) dessas 'proposições - paradigmáticas' de ambos os tipos, empírico e eidético. Em particular, descrição sintáctica e, sob certos aspectos semânticos, das formas lógico-linguísticas que Husserl considerasse típicas destes dois gêneros de ciências).

'Era de esperar', dizia, que tais fossem os objectos da descrição pois não se vê que alternativa nos fica se não se optar por nenhum destes três. A questão não é menor. Creio mesmo que, na medida em que Husserl pretende criar uma nova ciência, esta questão é crucial. O próprio Husserl reconhece a necessidade que há em levar a bom termo estes esclarecimentos sobre 'ciências de factos' e 'de essências' para a construção (Aufbau) da Ideia de ciência fenomenológica (cf. Ideen I p. 33, texto citado acima). Mas se a importância desta questão reforça a nossa expectativa de assistirmos a uma descrição de 1, de 2 ou de 3, ou dos três conjuntamente, como o leitor dos §§ 1-17 das Ideen I facilmente se aperceberá, tal não é de facto, o caso. Em vez dessa descrição, Husserl avança teses de natureza filosófica sobre quais devam ser as propriedades respectivas dessas ciências de factos e de essências) e quais devam ser as suas relações. E "completa" esta sequência argumentativa, sequência na qual as referidas teses

de natureza filosófica funcionam sem dúvida como premissas, com o que hoje não consideraríamos senão como 'rudimento manifestamente insuficientes' de uma descrição. Não creio que seja à partida, ilegítimo colocar teses filosóficas, no caso as que afirmam certas propriedades e negam outras a certos tipos de ciências, como premissas de um argumento acerca de certos tipos de ciências e de certas relações entre esses mesmos tipos; é mesmo provável, que não haja outra forma de efectivar uma 'descrição', mas não se pode pretender então que se trata de uma descrição filosoficamente neutra. Deve-se, pelo contrário, afirmar que se trata de uma 'descrição' plausível construída a partir de teses filosóficas plausíveis e fundamentada por análises (ou, se se preferir, por 'descrições') de 1, 2 ou 3, análises que 'confirmam' até certo ponto a plausibilidade das premissas. O problema está em que Husserl não pretende sequer estar próximo deste estado de coisas e afirma proceder por descrição neutra fundada na intuição directa (em todo o § 15 e em especial na alínea C (i) volta-se de novo a esta questão).

- (ii) as consequências de (i) estão bem patentes no texto de Husserl. Três são particularmente avessas à da ideia de que se trata de uma descrição:

- 1 - a atribuição de um carácter rudimentar às ciências de factos sobretudo quando estas são consideradas em correspondência com as ciências de essências. Es te carácter rudimentar (cf. infra § 15 A (ii)) não é congruente com qualquer 'descrição' plausível de uma 'ciência empírica' mesmo no tempo de Husserl e por muito pouco detalhada que essa 'descrição' seja.

- 2 - a sobrevalorização do domínio e do alcance das ciências eidéticas. Husserl apresenta um programa vastíssimo para as ontologias regionais, programa que deveria ser desenvolvido a priori e portanto sem conexão com, ou independente de, qualquer ciência empírica. Curiosamente, não há conhecimento de que tal programa tenha sido sequer parcialmente realizado, nem mesmo de como seria realizável, a não ser que se identifique esse programa com os 'primeiros' princípios das ciências empíricas. Mas nesse caso, como se sabe, não se trataria já de princípios absolutamente a priori, i.e, independentes da experiência e imunes à revisão.

- 3 - a distinção que Husserl pretende de princípio entre uma 'ciência eidética' e a 'ciência empírica' correspondente (entsprechend) apenas se torna 'mais' plausível quando exposta a partir dos seus 'dois extremos', à medida que caminhamos para 'o centro' --

para o ponto de relação entre ambas — parece muito pouco plausível ou mesmo inaceitável propor uma descrição que as distinga a ambas (cf. infra § 15 B (ii) e C(i)).

- (iii) Voltando-nos agora para o outro grande tópic: 'factos' e 'essências', vemos que também neste caso não é admissível tratar-se de um pura descrição. Esclareça-se, em primeiro lugar, que se fosse uma descrição, como pretende Husserl, ela não seria, nem Husserl pretende tal, uma descrição dos factos e das essências, mas de certas propriedades dos primeiros e das segundas e da relação entre ambos. Como é óbvio, não se trata de descrever factos como 'a caneta está em cima da mesa', ou essências como 'a espécie triângulo' ou o género 'forma espacial em geral', mas propriedades imputáveis a estes 'objectos'. Ora, a escolha dessas propriedades, i.e. a determinação de quais elas sejam, não é filosoficamente neutra. Mais particularmente, é pela atribuição de certas propriedades, respectivamente, 'singularidade contingente' e 'generalidade necessária' que se vão construir os próprios conceitos de 'facto' e de 'essência' e, por derivação, 'descrever' as relações entre ambos. Ora, se a escolha destas propriedades é, num certo sentido, 'óbvia', 'quase neutra': que outras propriedades seriam mais plausíveis ou mais primitivas do que estas na determinação do que sejam 'factos' e 'essências'? — num outro sentido

esta escolha resulta já de um parti pris filosófico: que razões nos levam, em primeiro lugar, a falar de 'factos' e 'essências' como entidades 'existentes' por si e não por exemplo de linguagem e entidades designadas nessa linguagem? (Não estou de momento, a opinar acerca de qual seria preferível, mas apenas a enfatizar existência de alternativas que se poderiam multiplicar). Com efeito, como poderia ser a determinação dos elementos últimos a considerar na nossa 'construção do mundo', na nossa 'paisagem ontológica' uma 'descrição neutra'? (O princípio do § 15 deste trabalho, retoma esta ideia). Por maioria de razão, o que Husserl considera ser a descrição das relações entre 'factos' e 'essências', deve na minha interpretação, ser considerado como a construção, por parte de Husserl, de um argumento filosófico com vista a tornar plausíveis tais relações. Note-se, por fim, que afirmar de uma teoria que ela resulta de uma construção, e não de uma descrição, não significa, de forma alguma retirar-lhe importância, mas condiciona a forma da sua exposição e torna-a discutível, no sentido de filosoficamente disputável.

A posição de Husserl vai então ser apresentada como a construção progressiva de uma teoria. Nesta conformidade achou-se conveniente apresentar primeiro a construção dos conceitos de 'facto' e de 'ciências de factos' (§ 15 A deste trabalho), depois a construção do

conceito de 'essência' e de 'ciências de essências' (§ 15 B) e, por fim, a construção da relação entre am bos, 'ciências de factos/ciências de essências', 'facto/essência' (§ 15 C). Mais particularmente, distinguiu-se entre termos primitivos e termos derivados (ou, se se preferir, 'conceitos primitivos' e 'conceitos derivados') intervenientes na construção da teoria. Fez-se coincidir com os primeiros os 'primitivos', os predicados filosóficos que Husserl deseja ver imputados a 'factos', 'essências' e às suas ciências respectivas; os segundos, os 'derivados', coincidirão com outros aspectos da teoria de Husserl que se fundam nos primeiros. Exemplo: o conceito de 'generalidade eidética', crucial para o destino da teoria proposta por Husserl foi considerado como primitivo, os conceitos de 'apoditicidade' e 'necessidade eidética' foram, em consonância com o exposto no § 6 das Ideen I considerados como derivados. A importância deste tipo de distinção é dupla: ela serve a exposição indicando por onde começar; ela serve igualmente o comentário sinalizando as 'pedras angulares' (os primitivos) da teoria e indicando, portanto, onde focalizar a crítica. Uma das características salientes dos termos primitivos nesta teoria de Husserl é que eles só podem ser construídos de duas formas: ou à custa de exemplos (é conhecida a importância dada por Husserl ao recurso à exemplificação no estabelecimento de uma teoria); ou

em correlação (korrelation) com outro conceito igualmente primitivo (e.g. 'facto'/'essência'; 'generalidade eidética'/'generalidade empírica'). Esta característica é essencial para uma teoria que, como a de Husserl, se constrói procurando dar sentido a dicotomias rígidas (cf. os exemplos que se acabam de dar). Seguindo esta ordem de ideias é fácil depreender-se qual o sentido geral do comentário crítico (cf. § 16 deste trabalho): tratar-se-á sempre de propor casos pertinentes que escapem à rigidez destas dicotomias e de explorar as consequências da consideração destes casos no âmbito da teoria de Husserl e em confronto com esta.

Dado que o aparecimento de um ou mais termos primitivos origina para a teoria de Husserl um sistema de regras a partir do qual vários outros aspectos da teoria podem ser derivados e, para mais, esse aparecimento origina também uma afirmação de carácter ontológico acerca das entidades, ou uma afirmação de carácter filosófico acerca das propriedades imputadas a essas entidades e referidas pelo termo primitivo em questão (e.g. 'facto'; 'essência', 'estado de coisas eidético', 'indivíduo'), adoptou-se a expressão que não é de Husserl, 'marco ontológico' para designar cada momento da introdução de um ou mais termos primitivos — correspondendo cada marco ontológico a uma fase da construção da teoria. Seriam-se assim quatro marcos on-

tológicos:

Marco 1: 'Facto' e 'existência individual'. (introduzido no § 15 A deste trabalho);

Marco 2: 'Generalidade eidética' e 'necessidade eidética' no § 15 B (i));

Marco 3: 'Formal' e 'material'. (introduzido no § 15 B (ii));

Marco 4: 'Abstracto' e 'concreto'. (introduzido no § 15 C (ii)).

É minha convicção que estes 'marcos' representam outras tantas fases de construção da teoria e que todos os outros aspectos da teoria de Husserl podem ser derivados destes.

Torna-se necessário esclarecer ainda que nem sempre me foi possível determinar de forma exacta e com absoluta segurança os 'primitivos' correspondentes a cada marco (e.g. o marco 3 deve ter a menção "formal, material" ou "analítico, sintético"? o marco 4 deve ter a menção "abstracto, concreto" ou "região, indivíduo") como pareceria desejável. Tal facto deve-se ao que reputo serem oscilações na teoria de Husserl, mas também muito provavelmente a limitações da minha parte. Tendo desesperado de conseguir o que seria, sem dúvida, a representação mais elegante da teoria de Husserl, consolei-me com o facto de que a representação que me foi possível fazer não omite apesar de tudo, nenhum aspecto pertinente desta teoria, pelo menos tanto quanto

eu posso estar disso seguro. Confrontando a difícil teoria exposta por Husserl nos §§ 1-17 das Ideen I com a representação que dela proponho no § 15 deste trabalho, o leitor deverá, naturalmente, julgar por si.

No que diz respeito aos aspectos da teoria de Husserl que se decidiu comentar deve adiantar-se desde já que nem todos os aspectos, nem mesmo todos os aspectos essenciais desta teoria serão, neste trabalho, objecto de comentário. Com efeito, sendo dado que esta teoria se desenvolve 'paredes meias' entre lógica e ontologia, a discussão de todos estes aspectos, implicaria um conhecimento de lógica formal de primeira ordem que não levantaria problemas de maior, mas também de teorias axiomáticas (de natureza metamatemática) de leis científicas (e.g. físicas) e de entidades designadas nessas leis (e.g. átomos, neutrinos, etc.) que o autor deste trabalho, de momento, não possui. Foi então necessário seleccionar alguns aspectos da teoria e comentar apenas estes ⁽²⁾. Contudo se nem todos os aspectos essenciais foram comentados, creio poder

(2) As explicações de Ricoeur nas notas à tradução francesa das Ideen I, o trabalho de S. Bachelard, 1957, e o de Landgrebe 1963 (VII), também ficam muito aquém destas considerações. Soholowky, Y. Bar-Hillel e C. Downes, todos in Mohanty (eds.) 1977, dão contributos pontuais de grande interesse para o esclarecimento e debate desta questão acerca das ontologias, da lógica e da Fenomenologia. O trabalho de Tragener, 1977, sobre "Fenomenologia e Lógica" confronta a posição de Husserl com aspectos das de Gödel, Tarsky e Quine, e embora se afaste do objectivo que aqui persigo foi para mim um precioso auxílio pontual.

afirmar que todos os que o foram são essenciais. Torna-se então necessário enunciar para terminar, quais são esses aspectos:

- (i) como já se referiu, um dos aspectos fundamentais para Husserl, é conseguir estabelecer uma distinção de princípio entre 'ciência de factos' e 'ciências de essências', associando às primeiras a ideia de revisibilidade das suas proposições e às segundas a ideia de apoditicidade. Esta perspectiva 'corta', portanto, em duas classes as ciências e os enunciados científicos em geral. Contra esta perspectiva dualista, é possível apresentar uma outra, digamos monista ou, mais propriamente, holista, que pretende defender a ideia de unidade dos vários sistemas de proposições (ou enunciados) que constituem o 'tecido' da ciência. Segundo esta perspectiva, não haveria diferenças de princípio mas de grau entre os referidos enunciados (o confronto entre estas duas posições é referido no § 15 B (ii) e C (i) e (ii), e o comentário final feito no § 16 B deste trabalho).

- (ii) um outro aspecto, clássico nas discussões de ontologia, pode ser representado pela seguinte história: conta-se que o escritor Bernard Shaw disse um dia ao filósofo Bertrand Russel, parafraseando Hamlet: "há mais no céu e na terra do

que na vossa filosofia"; ao que o segundo terá respondido: "esse não é o meu problema, mas sim que não haja mais na minha filosofia do que há no céu e na terra"⁽³⁾. Quine (1953, I), em alusão às duas grandes doutrinas eternamente rivais, o platonismo e o nominalismo, alcunha este problema de 'a barba de Platão contra a navalha de Occam' (p.2). Sendo a extensão deste tópico hoje em dia imensa, restringir-me-ei, a propósito da afirmação husserliana das essências, a comentar esta posição de Husserl, discutindo o problema de qual o critério a usar para a admissão de entidades no âmbito de uma ontologia. Discutindo no § 16 C deste trabalho).

- (iii) um terceiro aspecto fundamental para o próprio projecto de Husserl, consiste em determinar algumas consequências que a interpretação que proponho deste capítulo de lógica e de ontologia acarreta para a construção (Aufbau) da Ideia de fenomenologia transcendental. Na medida em que a minha interpretação questiona alguns aspectos da ideia de ciência eidética em geral e que a

(3) A minha memória desta história remonta aos anos da minha licenciatura, mais precisamente às aulas de Ontologia que associo à figura de Manuel Antunes. Sobre a história sou, porém, incapaz de produzir qualquer referência textual. Para um esclarecimento das preocupações de Russel com ontologia veja-se, e.g., o debate entre Russel e Meinong sobre objectos não existentes - e também sobre referência e intencionalidade - lapidariamente exposto por Janet F. South in P.P.R. vol. XLV, nº 3, Março de 1985, p.44 e ss.) e o célebre texto de Quine "Russel, ontological development" in Quine 1981 pp. 73-85.

fenomenologia deve ser um caso especial desse tipo de ciências (com efeito ela deve, segundo Husserl, ser uma ciência eidética material descritiva, Ideen I §§ 73-75) a importância da questão torna-se imediatamente evidente. (Este aspecto é desenvolvido no § 16, alínea A e D deste trabalho).

§ 15 - A Posição de Husserl: lógica, ontologia, ciências

Não parece simples ou fácil, compreender-se o que Husserl tem em vista nos primeiros dezassete parágrafos das Ideen I. Não me refiro agora à utilidade que aspectos particulares da doutrina aí avançada poderão ter nas Secções seguintes desta obra, nem ao esclarecimento genérico das suas pretensões — que, como disse, são retrospectivamente referidas no § 18 das Ideen I como "um esclarecimento sobre princípios" — mas refiro-me à sistematicidade do 'argumento' que Husserl pretende aí construir. Deixando de lado IE, de que já foi questão no capítulo anterior deste trabalho, parece tratar-se agora de avançar posições sobre alguns temas de lógica e ontologia, sem grandes escrúpulos face a uma possível objecção de dogmatismo, isto é, mantendo "as fronteiras das investigações dogmáticas a coberto do assalto das questões 'criticistas' ('kritizistischen')" (Ideen I p. 47); e ir progressivamente sugerindo a construção de uma 'paisagem' na qual esses temas se tornam os elementos constitutivos. Mais precisamente, o que torna a situação difícil é, em pri

meiro lugar, a ausência de problemas que sejam pelo menos assumidos como tais; e, em segundo lugar, a aparente determinação do que sejam os conceitos primitivos, se os há, da doutrina que está a ser exposta, indeterminação que consequentemente se estende aos conceitos derivados e aos processos da sua derivação. Parece, por vezes, que estamos numa situação platónica de 'dialéctica ascendente' (§§ 1-7) e que passamos depois para uma situação de 'dialéctica descendente' (§§ 8-16). O que proporcionaria duas opções de exposição: dos factos para as essências ou das essências para os factos. Esta situação exposta desta maneira, não é, contudo, aceitável, pois se há correspondência entre facto e essência essa correspondência não é biunívoca: as relações entre tatsache e wesen e entre Sacherhalte e Wesensverhalte não são biunívocas. Landgrebe (1963, VII) considera que Husserl está neste contexto, a responder à pergunta pela 'construção do mundo', criticando implicitamente o naturalismo dominante desde o fim do séc. XIX, e que o critica "assinando que deve falar-se de distintas maneiras de ser; que nem todo o ser o é no sentido de objecto dado pela determinação científico-natural, dado em última instância pelos sentidos; pois 'existem objectos de ordem superior' entre os quais devem contar-se os da lógica" (p. 219). Não se trata portanto de 'dobrar' o mundo dos factos com o das essências, e de discutir, nesta base, acerca do ascendente ontológico dos primeiros sobre o segundo ou inversamente. Parece antes tratar-se, se se aceitar a sugestão de Landgrebe,

de mostrar como para a 'construção do mundo' é necessário convocar elementos de tipos diferentes (e.g. factos e essências; estas últimas também de tipos diferentes) que intervêm em momentos diferentes dessa construção. Contudo, o problema não está ainda resolvido. Com efeito, de onde vai Husserl retirar os elementos últimos que entram na 'construção do mundo'? Plausivelmente, da experiência e do que considera ser o predicado ou propriedade fundamental das ciências eidéticas e, em primeiro lugar, da lógica pura ou formal. _ Encontra-se assim, por esta via, o que me parecem ser os verdadeiros termos 'primitivos' da exposição de Husserl: 'a existência individual' retirada da experiência e a 'pura generalidade e necessidade eidéticas' propriedade fundamental da lógica pura. De acordo com a primeira o que 'é' identifica-se com os 'seres individuais' (p. 9) e com os 'factos particulares' nos quais os primeiros são dados; de acordo com a segunda, o que 'é' identifica-se com 'todo o sujeito possível de predicados verdadeiros' (Ideen I pp. 11 e 40) e com as leis eidéticas, analíticas ou sintéticas, que expressam essa predicação. Não há, portanto, qualquer contradição entre estas duas acepções de 'ser': 'ser existência' e 'ser generalidade ideal'. Mostrar-se-á seguidamente como, pelo contrário, ambas se conjugam na 'construção do mundo'. Note-se no entanto, desde já, que uma coisa é afirmar que não há contradição, outra é afirmar que se está na posse da versão mais plausível da nossa 'paisagem' lógico-ontológica do mundo. Este último aspecto será discutido casualmente neste parágrafo e sistematicamente no parágrafo seguinte. (§ 16).

A - O 'sistema das coisas naturais'(i) 'Factos' e 'indivíduos'

Husserl começa por determinar um primeiro marco na 'construção do mundo', pela introdução da noção de 'existência fáctica'. O 'operador' epistemológico que possibilita o acesso a esta 'existência' é a experiência: "o conhecimento natural começa com a experiência (Erfahrung) e permanece nos limites da experiência" (p. 7). A concepção que Husserl tem aqui de 'experiência', é estricte e coincide com a ideia de percepção sensível, entendida esta como simples consciência empírica de uma realidade natural dada (p. 8). À totalidade da experiência possível chama Husserl 'atitude natural' (p. 7) e à totalidade do experimentado, chama Husserl 'mundo': "o mundo é a soma dos objectos de uma experiência possível e de um conhecimento possível por experiência, a soma dos objectos que, sobre o fundamento de uma experiência actual, podem ser conhecidos no quadro de um pensamento teórico correcto" (p. 8).

Mais precisamente, o 'mundo' é constituído por 'factos' e 'indivíduos' os quais se caracterizam por "uma existência espacio-temporal, (...) que tem tal lugar no tempo, uma duração própria e um estatuto de realidade" (p. 8). Isto permite caracterizá-las como realidades 'estas-aqui' (Dieses-da) localizadas especio-temporalmente. O 'sistema das coisas naturais' compreende então dois tipos de elementos: 'factos' e 'indivíduos'; um horizonte de referência, o

'mundo'; e um sistema de referência 'o espaço-tempo'. No contexto que lhe é próprio, o da 'experiência possível' fundada em última instância na 'preparação sensível', o uso do sistema de referência permite a localização e a indicação dos particulares: 'este indivíduo aqui', 'este facto aqui', que se identifica com o 'objecto de experiência' ou, o que é o mesmo, com o 'objecto de percepção sensível' (cf. também Ideen I § 14). A legitimidade desta experiência é pensada por Husserl, no âmbito da percepção empírica, ou sensível, como a identificação de 'verdadeiro' com 'real' e de ambos com 'ser no mundo'. No contexto da atitude natural podemos então "afirmar a equivalência de três conceitos: 'ser verdadeiro' (wahrhaftes Sein'), 'ser real' ('wirkliches Sein') e — como tudo o que é real se resume na unidade do mundo — 'ser no mundo' ('Sein in der Welt')" (p. 7). Assim, dizer que uma coisa natural é verdadeira é que é real, o que equivale por sua vez a afirmar a sua existência espacio-temporal.

Nas Ideen I Husserl não leva mais longe a sua caracterização do sistema das coisas naturais. E pressente-se que há lacunas fundamentais — ontológicas e mesmo epistemológicas — por colmatar. Dizem elas respeito à relação entre 'mundo' como horizonte e 'factos' e 'indivíduos' como elementos ou objectos que o constituem. Prendem-se, em particular, com a ideia de 'soma' (cf. supra citação da p. 8 "o mundo é a soma dos objectos..."). Fica-se com a impressão que esta 'soma' não deve ser equivalente a uma 'soma' arit-

mética de parcelas, que o 'mundo' é mais que essa 'soma aritmética', tal como a 'atitude natural' deve ser mais que uma 'soma de percepções'. Parece faltar um 'operador' epistemológico que analise o conceito de 'atitude natural' e de 'mundo' que explicita a sua co-pertença e que permita depois, esclarecer neste contexto a ideia de "soma de...". Sabe-se que na CFF o conceito de 'atitude natural' vai ser objecto de análise detalhada. Sabe-se que nas Ideen I o tema do 'horizonte' não é senão afluído. Provisoriamente, então, a análise terá que parar por aqui⁽¹⁾.

(1) Para um desenvolvimento destes temas, veja-se o importante estudo de Landgrebe "O mundo como problema fenomenológico" (in Landgrebe 1963 II). Para a noção de 'horizonte' vejam-se as pp. 64-68 desse estudo: a distinção entre 'dado em percepção' e 'dado como pano de fundo da percepção'; para a noção de 'atitude natural' como proto-doxa e sua revelação pela redução fenomenológica vejam-se as pp. 68-70; para a necessidade de um retrocesso ao 'mundo da vida' (Lebenswelt) vejam-se as pp. 71-74 (especialmente as pp. 73-74); uma análise do Lebenswelt é proposta nas pp. 75-87; a relação entre 'conceito natural' de mundo e 'conceito fenomenológico' de mundo resultante das autoproduções intencionais da consciência segundo a forma da temporalidade imanente é desenvolvido pp. 87-96 (cf. especialmente pp. 94-96 sobre 'espontaneidade' e 'receptividade' da constituição do mundo e o mundo como 'horizonte do familiar' enquanto suposto a priori da estruturação dos particulares). Iso Kern no seu estudo sobre "os três caminhos para a redução fenomenológica transcendental na filosofia de Edmund Husserl" (in Elliston & McCormick, ed., 1977, pp. 126-149), considera no que chama terceiro caminho (The way through Ontology pp. 137 e ss.) três tipos de ontologias, a formal e lógica, a material e regional e a do mundo da vida, considerando que estes três tipos de ontologias fornecem outros tantos caminhos para a redução fenomenológica, mas que de acordo com Husserl, "a ontologia do mundo da vida é a mais fundamental - aquela à qual as outras se referem retrospectivamente de uma forma ou de outra. E forma portanto o mais básico ponto de partida do caminho através da ontologia. Mas, acrescenta, trata-se de uma ideia do último Husserl" (p. 137).

Um outro esclarecimento de que se sente a falta é acerca da relação entre 'facto' e 'indivíduo'. No entanto, em 1906, Husserl havia dado o seu contributo para discussão de quatro artigos 'Faculté', 'Fait', 'Fantaisie' e 'Individu' do Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie organizado por A. Lalande, e alguma luz pode vir desse contributo.

"Chamando Sachverhalt ao correlato objectivo de um juízo válido, chamaremos facto (Tatsache) a todo o Sachverhall no qual está implicada uma existência individual. Uma coisa não é um facto; o que é um é que essa coisa exista, que ela seja de tal ou tal natureza, etc. (...). A existência individual é dada na percepção (empírica), os factos são dados nos juízos de percepção; ou ainda quando se trata de re-representação, eles são dados pela memória, em juízos mnemónicos. Eles são admitidos com fundamento, mas de forma mediata, em virtude de raciocínios que se apoiam sobre tais juízos. Esses juízos e esses raciocínios constituem em conjunto 'a experiência'. Chama-se então Sachverhalt tudo o que pode ser dado na experiência ou fundado sobre a experiência" (Vocabulaire... pp. 338-339. No fim destas afirmações o Vocabulaire menciona entre parêntesis: E. Husserl, são seus os sublinhados (2).

(2) "Fantasia (no sentido em que se aplica a um acto isolado) designa a representação pura e simples de qualquer coisa de individual (o facto de a termos pura e simplesmente sob os olhos), mas em ausência do sentimento consciente de existência (belief) que o afirmaria como objecto de percepção ou de recordação. Temo-lo sob os olhos, mas sem decidir se nele acreditamos ou não. (E. Husserl)" (Vocabulaire... pp. 342, sublinhado por mim). Este carácter não tético da Fantasia esteve

Infelizmente, a participação de Husserl na discussão sobre 'Indivíduo' é mencionada (p. 495 do Vocabulaire), mas não aparece destacada (cf. ob. cit. pp. 495-498). A identificação de 'coisa' a 'indivíduo' na frase supra "uma coisa não é um facto", parece ser uma sugestão plausível. Nesta conformidade a 'descrição empírica' do que um indivíduo seja, parece consistir na 'soma dos factos verdadeiros' que lhe possam ser imputáveis por experiência: 'que ele exista', 'que ele seja tal', etc. (cf., de novo, a citação supra). Trata-se obviamente de uma 'descrição' incompleta que não parece permitir distinguir em todos os casos entre indivíduos (coisas) e predicados (qualidades), e que deverá ser completada por uma descrição lógica do tipo, por exemplo, do tipo 'a' & '... a...'. Onde 'a' designa um termo singular (e.g. cisne) e '... a ...' qualquer frase contendo 'a' (e.g. 'o cisne é branco'; 'o cisne é preto', etc.) . '... a ...' representa então o que Husserl chamou no Vocabulaire "um juízo no qual é dado um facto", i.e., uma frase na qual se estabelece algo acerca do indivíduo que se representou pelo termo singular 'a'. Completar-se-á a descrição de 'indivíduo', na versão proposta por Husserl, mais adiante na alínea C (ii) deste parágrafo. Vamos continuar um pouco mais na companhia dos 'factos'.

na base da sua função em IE, falta-lhe neste contexto a espontaneidade da variação eidética (ideação) que permitirá passar do individual ao geral. Mas esta não referência à espontaneidade permite, por outro lado, tornar aqui clara a sua comparação com a percepção: em ambas o individual é 'dado'; na primeira como simplesmente representado sem posição de existência, na segunda como 'este existente aqui'.

(ii) 'Factos' e 'ciências de Factos'

Os juízos "a caneta está sobre a mesa" ou "aquilo ali é uma caneta" são, diz-nos Husserl, juízos de percepção. No caso de se pretender saber se os juízos em questão são verdadeiros, é necessário que se peça esclarecimentos mais detalhados sobre as suas condições de ocorrência. No caso destes juízos serem verdadeiros dir-se-á deles que descrevem factos: o facto de a caneta estar sobre a mesa, ou de, aqui lo ser uma caneta. Se se pretender então saber se esses juízos correspondem a estes factos, é necessário que se peça — é de um protocolo empírico que se trata — esclarecimentos mais detalhados sobre as condições espacio-temporais de ocorrência dos juízos e dos factos, e.g.. "a tais horas, minutos e segundos, do dia tal do ano tal, no sítio tal (coordenadas geográficas ou análogas podem ser referidas) existe uma mesa e existe uma caneta e essa caneta está ali em cima dessa mesa". A situação de familiaridade em que regra geral, ocorrem os juízos de percepção faz com que habitualmente nos contentemos com menos referências (e.g., se o outro a quem se dirige o juízo estiver presente basta apontar), mas a favor da putativa veracidade do nosso juízo, que o mesmo é dizer, a favor da existência ou da realidade, do facto que esse juízo descreve, deve ser sempre possível especificar todas estas referências espacio-temporais. (3)

(3) Para um desenvolvimento deste aspecto da questão veja-se, por exemplo, Quine 1975, pp. 75-78 para uma explicação da necessidade de passar das frases ocasionais (*occasion sentences*), e.g. "chuva" ou "está a chover", para frases permanentes (*standing sentences*), e.g. "está a chover em Heathrow 16.00 T.M.G. 23 de Fevereiro 1974".

Kant distingue, como se sabe, entre juízos de percepção e juízos de experiência. Digamos que os primeiros descrevem factos com a ajuda de deícticos ('estes', 'aqui', 'agora', 'eu vejo que') e estão portanto no âmbito dos exemplos que acabámos de considerar; e os segundos, os juízos de experiência, referem 'classes' de factos independentemente dos deícticos e com a ajuda do que designaríamos hoje por quantificação: "todos os cisnes são brancos", é um juízo de percepção que é verdadeiro se for esse o caso e que é falso se existir um cisne que não seja branco. "Todos os cisnes são brancos ou pretos", é um juízo de percepção que é verdadeiro se for esse o caso e que é falso se existir um cisne que não seja branco, nem seja preto. Note-se que em ambos os casos, dos juízos de percepção ou dos juízos de experiência, as coordenadas espacio-temporais funcionam como sistema de referência: os primeiros tratam de um existente (este-aqui), no caso dos juízos de experiência, trata-se de alguns (e.g. "alguns cisnes são brancos"), ou mesmo (e este é o caso relevante para o que nos ocupa) de todos os existentes de uma certa classe (e.g. todos os cisnes da Terra que existem actualmente, ou, ainda, todos os cisnes da Terra que existiram, existem ou existirão). Husserl não considera explicitamente esta distinção entre juízos de percepção e de experiência mas usa-a implicitamente como se verá já de seguida. É ela que conduz de uma 'experiência' ocorrida hic et nunc a uma 'ciência da experiência', ou 'ciência de factos'. "As ciências da experiência são ciências de 'factos'.

Na experiência, os actos de conhecimento fundamentais afirmam a realidade natural sob a forma individual (...) leis determinadas da natureza impõem-se segundo as quais, quando tais e tais circunstâncias reais se produzem de facto, tais e tais consequências determinadas devem aparecer de facto: estas leis não expressam senão uma regulação de facto (faktische Regelungen)" (Ideen I pp. 8-9, sublinhado por mim). O que Husserl tem aqui em vista com esta ideia de 'regularidade dos factos' parece-me ser manifestamente o caso da passagem dos juízos de percepção aos juízos de experiência. Note-se que o recurso à quantificação universal que se usou para representar esta passagem de um tipo de juízos a outro, não envolve aqui qualquer conceito de necessidade ou de universalidade no sentido de generalidade necessária. Afirmar que "todos os cisnes são brancos" significa apenas neste contexto afirmar que: se considera o universo composto por todos os cisnes existentes e que cada um desses cisnes existentes tem a propriedade de ser branco. Por ser universal expressa uma putativa regularidade dos factos: "sempre que se encontre um cisne, dos que actualmente existem, ele deve ser branco", mas por ser derivado da experiência o seu valor de verdade (verdadeiro ou falso) é deixado indeterminado face ao procedimento empírico de coleccionar experiências (percepções empíricas) que o confirmem ou infirmem, e o juízo pode, portanto, ter a forma universal e ser falso, como é manifestamente o caso deste exemplo, visto existirem cisnes que não são brancos, cisnes pretos. Perante a percepção de um

cisne preto dever-se-ia afirmar então, recursivamente: "todos os cisnes são brancos ou pretos". De novo, perante a percepção de um cisne castanho, dever-se-ia afirmar, recursivamente: "todos os cisnes são ou brancos, ou pretos, ou castanhos". E, se por hipótese houvesse cisnes de todas as cores e alguém os tivesse percebido a todos, deveria concluir que, de acordo com esses juízos de percepção, não existe nenhuma relação interessante que associe no conjunto desses juízos, o sujeito 'cisne' e o predicado 'cor' de forma a constituir uma regularidade que permita formular uma 'lei empírica' sob a forma de um juízo de experiência. Outra forma de tornar patente o que se tem aqui em vista consiste na representação da seguinte equivalência: $(x) Fx = \sim \exists x \sim Fx$. Leia-se, em consonância com o exemplo: "afirmar que todo o cisne é branco, equivale a afirmar que não existe nenhum cisne que seja não branco". Onde o uso de termo "existe" no segundo membro da equivalência representa o que Husserl chama uma existência de facto ou existência real, ou existência no mundo, acessível por percepção empírica.

Referir por meio dos juízos de experiência, classes de factos, construídas a partir de 'juízos de percepção', parece ser o 'máximo' que Husserl concede à linguagem base das ciências dos factos. Para mais, Husserl acrescenta: "não é aqui o lugar de discutir o que é no detalhe o método próprio a uma ciência da experiência, e como ela estabelece o seu direito para sair do quadro estreito dos dados directos da experiência" (p. 8). Ora, este 'máximo', que Husserl concede

à linguagem base das ciências de factos, é, em face do desenvolvimento das ciências da natureza, já em 1913, manifestamente pouco⁽⁴⁾. Falta nomeadamente a explicação da aplicação da linguagem matemática (e geométrica) à 'construção dos factos', mas falta também a explicação do uso da formalização lógica na arregimentação da linguagem das ciências naturais⁽⁵⁾. Embora sabendo e admitindo que tal é o caso, Husserl não parece particularmente sensível a estas questões. Dir-se-ia que a

(4) No terceiro colóquio filosófico de Royaumont, que ocorreu em 1957 e versou sobre "a obra e o pensamento de Husserl", Stephan Strasser procurou, através de uma "meditação fenomenológica sobre o facto", desenvolver um pouco mais este tema (Strasser 1959 pp. 170-195). Strasser começa aí por mostrar como "a construção do 'facto' em física" implica o recurso à linguagem matemática, o que Husserl chamou na *Krisis* a "matematização galileiana da natureza", e como essa construção dos factos entra eventualmente em conflito com o "realismo do senso comum" (pp. 171-174). Passa seguidamente a um desenvolvimento original da ideia de "construção do 'facto' na epistemé moderna" (pp. 175-179). Neste contexto desenvolve a ideia de 'sistema de referência' associada à ideia de 'método experimental' como protocolo de individualização e reconhecimento dos 'factos' (p. 176-7). Termina procurando mostrar como a constituição de factos é resultante de (vários e eventualmente distintas) convenções (pp. 179-181), a que chama, denotando um certo exagero e má compreensão da noção de 'convenção', a "miséria do facto" (p. 179); e como, dado esse carácter de convenção, a construção dos factos (e não os factos! é aqui que radica o exagero e a má compreensão) é, geralmente falando, "uma construção de espírito humano" (p. 180): "construímos factos desde que começamos a falar. Desde que nos servimos de um signo para designar sempre no mesmo sentido objectos da mesma espécie, aplicamos assim um método primordial" (p. 182, veja-se a mesma ideia em Quine 1960 pp. 1-4 e 1976 pp. 228-231). Infelizmente, Strasser chegado a este ponto, que me parece ser o da posse de uma ideia correcta e de crucial importância, acaba (*ob. cit.* pp. 182-4) tendo algumas especulações sobre a questão de saber qual é o fundamento da necessidade que o espírito humano tem para construir factos. Na discussão que se segue à comunicação de Strasser (*ob. cit.*, pp. 185-195), Roman Ingarden é sensível à relação entre 'factos' e 'classes de factos' (p. 188), Kuypers à relação entre 'factos' e 'interpretação dos factos', Levinas à relação entre 'facto' e 'doação de sentido' e Volkmann-Schluck às relações entre 'facto' e 'lei', 'facto' e 'prova' e 'facto' e 'acontecimento'. As respostas de Strasser são demasiado breves e gerais para terem, nestes contextos, algum interesse.

(5) Veja-se, ora este aspecto da questão, Quine, 1960, cap. V: *Regimentation* (pp. 157-190).

sua preocupação não é mostrar como a 'linguagem dos factos' (juízo de percepção e de experiência), a das matemáticas e a da lógica funcionam conjuntamente para assim darem corpo ao inquérito científico mas, pelo contrário, como elas são independentes e correspondem a marcos ontológicos diferentes. A sua preocupação não é, pois, contribuir para a ideia de uma ciência unitária ou de um esquema conceptual unitário para as ciências, mas sim estabelecer uma 'tipologia' de diferentes 'ciências'. Tipologia na qual a distinção crucial é para Husserl, a dicotomia entre 'ciências de factos' e 'ciências de essências'.

(B) 'O Sistema das Essências'

(i) 'generalidade' de 'necessidade'

O aparecimento das 'essências' e das 'ciências de essências' coincide, nas Ideen I, com o aparecimento de um segundo marco, lógico-ontológico, da 'construção do mundo'. Este marco está representado por duas novas 'entradas' conceptuais: 'generalidade' e 'necessidade'. A introdução destas duas entradas torna-se pertinente para Husserl, a partir do momento em que se considera a 'constituição específica' do 'objecto individual' e a 'contingência' própria do 'facto'.

Sobre a primeira, a 'generalidade', diz Husserl: "Um objecto individual, não é somente qualquer coisa de individual, um 'este aqui' (ein 'Dieses da'), não é somente qualquer coisa de único; pelo facto de ele ter 'em si mesmo' tal

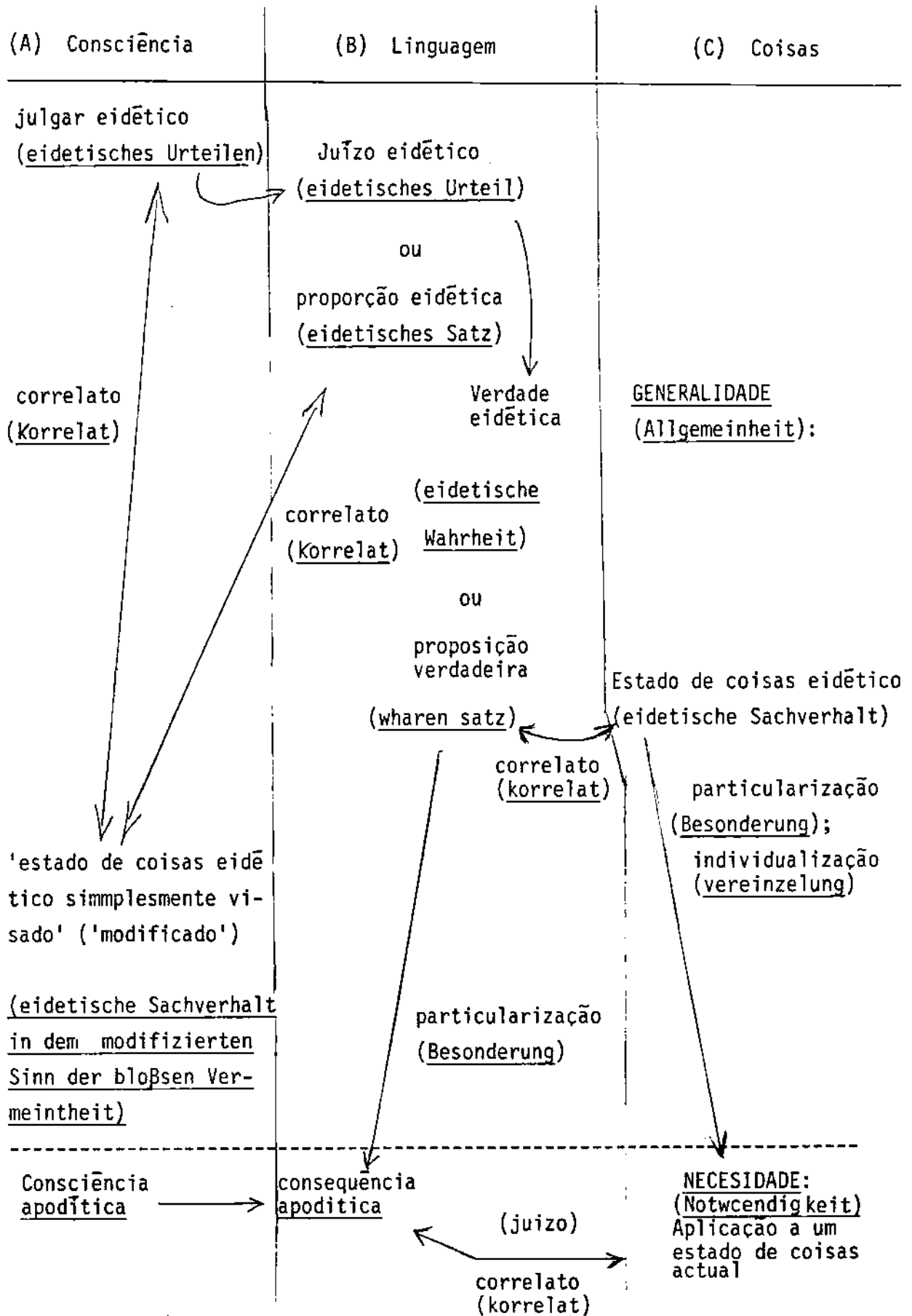
ou tal constituição, ele tem a sua especificidade (er hat als 'in sich selbst' so und so beschaffener seine Eigenart), o seu núcleo permanente (seinen Bestand) de predicados essenciais (wesentlichen Prädikabilien) que lhe devem ser atribuídos (enquanto 'sendo o que ele é'), ao passo que outras determinações, relativas e secundárias, podem ou não ser-lhe imputadas" (Ideen I p. 9). A 'generalidade' é assim conjugada, desde início, com a 'essência': o que é 'geral' num indivíduo, identifica-se com a sua especificidade, com o seu núcleo de predicados essenciais. Cada som, por exemplo, possui uma essência geral (allgemeine) de 'acústico em geral' (Ton überhaupt), sem o qual ele não seria um som mas, por exemplo, uma cor. Esse é o elemento comum a todo e qualquer som actual ou possível. Determinações relativas e secundárias (a gravidade de um som actual, por exemplo) são supervenientes a este núcleo essencial. De igual modo cada 'coisa material' possui predicados essenciais, que fazem precisamente com que ela seja tal (i.e., 'coisa material') e que correspondem à especificação de 'coisa material em geral', como algo com uma certa determinação temporal, permanência, forma e materialidade em geral. Husserl conclui assim que "tudo o que pertence à essência de um indivíduo, um outro indivíduo pode de igual modo possuir e as generalidades eidéticas superiores (oberste Wesensallgemeinheiten), [e.g. o 'acústico em geral', e 'coisa material em geral'], vêm delimitar 'regiões' ou 'categorias' de indivíduos" (p. 9 sublinhado por Husserl). Este tipo de 'generalidade' da essência ou 'generalidade eidé-

tica' não deve ser confundido — esse seria, segundo Husserl, o erro maior do empirismo — com a 'generalidade' que pode ser atribuída a uma classe de factos (recorde-se o exemplo 'todos os cisnes são brancos'). "Em primeiro lugar, a palavra 'essência' designa o que no ser mais próprio de um indivíduo (das im selbsteigenen Sein eines Individuum) constitui o seu 'quid' (sein Was). Ora esse quid pode ser sempre 'afirmado em Ideia' ('in Idee gesetzt')" (p. 10). O caso que Husserl parece ter em vista é, então, o da afirmação de predicados essenciais como regra base da afirmação de essências.

Quanto à segunda, a 'necessidade', ela é introduzida como o correlato (korrelativ) ao qual está ligada (bezogen) a contingência própria da facticidade. "Esta necessidade não designa a simples permanência (Bestand) de facto de uma regra válida de coordenação entre factos espacio-temporais [i. e. de uma lei empírica, cf. neste parágrafo, alínea A (ii)]; ela manifesta todas as características da necessidade eidética e tem assim uma relação com a generalidade eidética. Quando afirmamos: cada facto 'em virtude da sua própria essência', poderia ser outro, exprimimos já que, pelo seu sentido tudo o que é contingente implica precisamente a posse de uma essência e portanto, a posse de um Eidos que importa apreender na sua pureza, e que por sua vez se subordina a verdades de essências de diferentes graus de generalidade" (Ideen I p. 9, sublinhados de Husserl).

No parágrafo 6 das Ideen I, Husserl completa esta sequência com a introdução da noção de 'apoditicidade'. A situação esquematiza-se então como se segue:

QUADRO 1



Legenda, Explicação, Comentário do Quadro 1:

- (1) as setas com uma só orientação (\rightarrow) representam 'implicação' ou 'conjugação' e traduzem aproximadamente a expressão: "in ersichtlichen Weise gehören nun zusammen die Ideen" (p. 15)
- (2) as setas com dupla orientação (\leftrightarrow) representam 'correlação' e traduzem a expressão: 'Korrelat'.
- (3) (A) representa o aspecto 'psicológico' cuja caracterização se deixa em aberto — plausivelmente Husserl tem em vista as Vª e VIª Untersuchungen das L.U. — e que, em qualquer caso, não é neste contexto, particularmente relevante visto que se está a tratar da constituição de relações objectivas e não da 'produção' subjectiva dessas relações, a qual, como se sabe, só poderia ser, segundo Husserl, verdadeiramente esclarecida depois da CFF.
- (4) (B) representa a expressão linguística de um estado de coisas eidético, e.g., "todos os corpos materiais são extensos" (este é o exemplo proposto por Husserl no § 6, p. 16 das Ideen I). Por oposição, ou melhor, em 'correlação' com (C), que representa o próprio estado de coisas eidético, e.g. todos os corpos materiais são extensos. As aspas "..." assinalam, no primeiro caso que se trata de um juízo, e a sua ausência assinala no segundo caso que se trata da referência objectiva desse juízo; o estado de coisas eidético, ou seja, (C).

- (5) Os juízos eidéticos são, como se sabe, susceptíveis da atribuição de valores de verdade 'verdadeiro' e 'falso' (o exemplo dado por Husserl destes últimos é o do "pensamento geométrico falso" Ideen I p. 43). As expressões 'verdade eidética' ou 'proposição verdadeira' representam, no quadro 1, o caso do 'verdadeiro', o único relevante. Foi com alguma hesitação que coloquei estas expressões na divisão (B). Husserl afirma, no sentido ontológico, a 'existência' ideal (e não empírica) das 'proposições verdadeiras', afirma-o desde a Iª Untersuchungen (cf. L.U. 1ª Unt. §§ 24-35) embora negue aí que elas sejam dadas, no acto de significar (no caso que agora nos interessa o 'julgar eidético'), como objectos (L.U. 1ª Unt. § 34). Posteriormente nas Ideen I respectivamente antes (§§ 10-11) e depois (§§ 124-135) da CFF, Husserl vai afirmar de novo a 'existência ideal das proposições (ou, se se preferir, do conteúdo significativo destas), como essências dos actos lógico-categoriais e representando portanto a morfologia apofântica (cf. Ideen I § 134). A minha hesitação derivou então do que eu suponho ser uma indefinição no pensamento de Husserl: como pode algo de eidético mas linguístico (proposição verdadeira) representar algo de eidético mas objectivo (o estado de coisas eidético)? É o problema da 'existência' ideal de significação: as significações ou, o que é o mesmo, a proposição (i.e. o seu conteúdo ideal), verificam o mesmo grau de generalidade que qualquer outra essência (e.g. a

species vermelho ou o género cor) mas ao contrário das essências que representam o quid de um indivíduo, estas representam o quid de uma proposição, a qual por sua vez é a representação linguística das primeiras, i.e., das essências que representam o quid de um indivíduo. São as primeiras essências ao mesmo título que as outras ou não? São, afirma Husserl, não dos objectos, mas sim dos actos intencionais. Como é que ambas co-habitam, i.e., constituem conjuntamente o eidético? Que relação têm entre si? E com a consciência intencional? A indeterminação que caracteriza toda esta situação deriva manifestamente de uma não clarificação, ou de uma clarificação inadequada, das relações entre linguagem, forma lógica e ontologia. (Mais sobre isto neste parágrafo alínea B (iii) e no §§ 16 e também, na Parte 2, cap. II deste trabalho).

- (6) a expressão 'estado de coisas eidético simplesmente visado', ou, '... modificado', ocorre no § 6 das Ideen I, sem contudo ser particularmente relevante para a situação que aí se procura descrever, e serve para mencionar o carácter referencial dos 'juízos' ou do 'julgar' eidéticos, mesmo que o estado de coisas não seja dado a IE. Para que ele seja dado é necessário, como se sabe, que o juízo ou o julgar eidéticos ocorram com base em IE. Neste último caso teremos um estado de coisas eidético dado e não só visado: IE vem preencher a intenção de referência inerente ao julgar e depois, por implicação, ao juízo ei

dético. (Sobre a relação entre 'intenção de referência' e 'preenchimento' dessa intenção pela intuição cf., também, L.U. Iª Unt. §§ 17-23 e 30-35, VIª Unt. §§ 1-12 e Ideen I §§ 124-126).

- (7) as expressões 'Generalidade' e 'Necessidade' representam, no Quadro 1, respectivamente, generalidade eidética e necessidade eidética. Husserl afirma que ambas se implicam mutuamente, mas que convém distingui-las (Ideen I p. 15). A propriedade de 'generalidade eidética' inerente ao 'estado de coisas eidético' torna-se patente mediante a consideração do tipo de universalidade inerente à 'proposição eidética verdadeira', correlata deste 'estado de coisas' (cf. Quadro 1). Está expressa, na sua forma canônica, a atribuição de um predicado a um sujeito na qual este último é precedido por uma menção de universalidade, e.g., "Todas as coisas materiais são extensas" (exemplo escolhido por Husserl, Ideen I p. 16). Husserl afirma que, no caso do exemplo dado, esta universalidade da proposição eidética "enuncia o que implica puramente a essência de uma coisa material e a essência da extensão e que nós podemos trazer à evidência enquanto validade geral 'incondicionada' " (Ideen I p. 16, sublinhado por mim). 'Incondicionada' significa aqui 'independente da menção da existência empírica'. A originalidade deste tipo de juízo universal, face ao que havia sido anteriormente considerado: 'todos os cisnes são brancos', deve-se ao facto de que o primeiro estabelece uma atribuição a um sujeito

dos seus predicados essenciais (cf. supra citação da pág. 9 das Ideen I) e o segundo, embora tenha a mesma forma lógica atribui ao sujeito predicados 'secundários' ou 'relativos' (sekundäre, relative, cf. a mesma citação da pág. 9 das Ideen I). A 'necessidade eidética' por seu turno, resulta da particularização desta 'generalidade', ou seja, da 'aplicação' desta a um estado de coisas existente, e.g. "se todas as coisas materiais são extensas, então uma coisa material actualmente existente é extensa"; onde a expressão "se... então" representa uma necessidade derivada da essência da 'coisa material': "a generalidade eidética comunica-se ao indivíduo afirmado como existente (da seiend gesetztes) ou a um conjunto, de generalidade indeterminada, de indivíduos (cuja tese é afectada do signo de existência) (...). O estado de coisas posto como real é então um facto, na medida em que ele é um estado de coisas de uma realidade individual; mas é uma necessidade eidética, na medida em que é uma individuação de uma generalidade eidética" (Ideen I pp. 15-16 sublinhados de Husserl).

- (8) a menção relevante para 'apoditicidade' ocorre, no quadro 1, na coluna (B). Trata-se de uma 'característica' de certo tipo de juízos. (A menção, em (A), deste termo significa apenas a consciência de que tal juízo dado possui essa característica). Neste contexto esta 'característica' significa: toda a representação judicativa de um estado de coisas actual expressa uma particularização (cha

mada por Husserl 'consequência apodítica' Ideen I p. 15) de uma 'proposição eidética verdadeira' e por isso é necessariamente verdadeira. Sendo as proposições verdadeiras, para Husserl, correlatos de estado de coisas e dado o que se afirmou acima, em (7), sobre a transmissão da 'generalidade' dos estados de coisas eidéticos aos estados de coisas actuais sob a forma de 'necessidade eidética', a razão de ser da imputação desta característica de apoditicidade aos juízos (ou proposições) compreende-se sem mais.

- (9) 'Generalidade' (da essência), 'universalidade' (da proposição eidética verdadeira), 'necessidade' (no facto) e 'apoditicidade' (no juízo) são então os quatro predicados ontológicos e filosóficos que Husserl acredita ter estabelecido através da sua reflexão sobre as 'essências' e 'estados de coisas eidéticas' e sobre as 'ciências das essências' ou, mais precisamente, sobre o tipo de proposições que constituem essas ciências. Afirmei tratarem-se de predicados ontológicos e filosóficos. Fi-lo deliberadamente. Poder-se-ia mesmo pensar na expressão "predicados metafísicos", opondo estes a 'predicados lógicos' ou 'epistemológicos'. Com efeito, parece-me tratarem-se de predicados que Husserl deseja ver representados em certos objectos (as essências) e em certos juízos (as proposições eidéticas) — provavelmente na sequência da sua crítica ao psicologismo feita nos Prolegomena das L.U. — e não de 'predicados' obtidos pela análise da for

ma lógica e da natureza epistemológica dos enunciados das ciências. Não parece improvável supor que Husserl extrapolou da noção lógica da universalidade – representável, e.g., pelo quantificador universal: \forall , e expressa por exemplo na fórmula: $\forall x Fx$ – a ideia de que deveria haver um conjunto de objectos, as essências, que verificassem de forma necessária essa universalidade: $\forall x \text{ nec. } Fx$ (leia-se "para todo o x necessariamente Fx ou x é F "; recorde-se o exemplo "todas as coisas materiais são 'necessariamente' extensas")⁽⁶⁾. Por outro lado, como já se fez também referência, toda esta conceptualização parece igualmente hipotecada à distinção entre "predicados essenciais de x " e "predicados acidentais de x ". (Mais sobre isto no ponto (ii) desta alínea e no § 16).

(ii) 'formal' e 'material' ('analítico' e 'sintético')

Vamos agora ver como a introdução de um terceiro marco ontológico: 'formal'/'material', vai permitir uma sistematização, por divisão dicotômica, das essências. Desta divisão vai Husserl derivar a distinção entre ontologia formal (no singular) e ontologias regionais (no plural que correspondem a dois tipos diferentes de ciências das essências. Desta divisão vai também Husserl derivar a distinção entre proposições eidéticas analíticas e proposições eidéticas sin-

(6) Sobre a ideia de 'predicado necessário' veja-se, por exemplo cf. Quine 1981, pp. 113-123 e, de um modo geral, a crítica deste autor às lógicas todas.

téticas, que representam, respectivamente, o tipo de proposições (ou juízos) próprio dos dois tipos de ontologias (formal e regionais) e, correlativamente, representam também a diferença entre os tipos de objectos (ambos eidéticos) dessas ontologias. Consideram-se agora como 'termos primitivos', os termos 'formal', e 'material' e como termos obtidos por derivação as expressões: 'ontologia formal' e 'ontologias regionais'; 'proposições (ou juízos) analíticos' e 'proposições (ou juízos) sintéticos'.

Acrescente-se desde já que todas estas expressões, 'primitivas' e 'derivadas', gozam das propriedades eidéticas estabelecidas acima neste parágrafo, alínea B (i), a saber, generalidade (universalidade) e necessidade (apoditicidade). Duas importantes consequências se podem então já extrair: em relação às essências e, mais particularmente, às essências materiais (cf. infra), será possível falar-se de graus de generalidade e, por derivação, obter-se-ão, da combinação do conceito de 'essência material' com o de 'generalidade', os conceitos de 'gêneros', 'espécies' e 'singularidades eidéticas'. Termos que designam outros tantos tipos de objectos ideais ou essências. Em relação aos juízos, e mais particularmente aos juízos sintéticos, dado o carácter de universalidade e necessidade que, de acordo com o que já foi estabelecido lhes deve ser imputado, diremos estar em presença de juízos sintéticos a priori, não, naturalmente, de juízos sintéticos de experiência.

Definição de 'formal': 'formal' é um predicado que ex-

pressa um modo de considerar o objecto, a saber, como completamente vazio de predicados, à excepção dos predicados lógicos. Mais propriamente, o termo 'formal' significa, prima facie, a "noção vazia de 'qualquer coisa'", e, em segundo lugar, os "derivados desse 'qualquer coisa' vazio" (den Abwandlung des leeren Etwas p. 28). Um outro modo de dar esta definição é dizer que se trata 'do objecto, ou da objectividade, em geral' (Gegenstande oder Gegenstandlichkeit überhaupt, p. 22), ou ainda, 'do que é comum a todo e qualquer (alles und jedes) objecto', p. 22). Em suma, 'formal' diz-se do objecto tal como ele é encarado pela lógica formal: 'como um qualquer coisa' (als irgend etwas p. 40), por exemplo, 'um sujeito possível de juízos predicativos verdadeiros' (p. 40 e p. 11). Neste caso, diz Husserl, não se deve tanto falar de 'essências formais' (expressão que não é contudo incorrecta) mas de 'formas de essências' (Ideen I p. 21 in fine).

Definição de 'Material': 'material' expressa um modo de considerar o objecto, a saber, por relação à experiência. Mais propriamente, compreende todos os predicados que podem ser atribuídos a "uma objectividade concreta de carácter empírico" (p. 19 ab initio). Trata-se portanto do 'ser tal' de um objecto, 'ser vermelho', ou genericamente 'ser cor', 'ser triangular', ou genericamente 'ser forma espacial', 'ser coisa material', etc. Em conformidade com a sua ideia directriz, Husserl afirma a 'existência' ideal destes predicados e temos então: 'espécie vermelha', 'género cor', 'essência de triângulo', 'essência de forma espacial em geral', 'género coisa material', etc.

Observação sobre as definições

- 1) tratando-se, 'formal' e 'material', de termos primitivos a sua 'definição' é, como seria de esperar, dada por ilustração – indicação do que são 'essências formais' e 'essências materiais' – e não por construção do conceito.
- 2) É também de assinalar que essa ilustração está hipotecada aos pontos de vista já existentes: a lógica formal e as teorias matemáticas consideradas como analíticas ou axiomáticas (e.g., aritmética, análise pura, teoria das multiplicidades definidas) são amostras relevantes para o 'formal'; a 'experiência', as 'ciências dos factos' e a 'geometria' são amostras relevantes para o 'material'.
- 3) o afirmado em 1) e 2) permite-nos considerar problemático o carácter putativamente instaurador da démarche husserliana: Husserl não parece ter construído dois conceitos: o de 'formal' e o de 'material', que serviriam para sistematizar a priori os objectos das ciências e as próprias ciências, pelo contrário, estes conceitos parecem ser 'derivados' da compreensão filosófica que Husserl tem do que devam ser essas ciências. Naturalmente que o autor do presente trabalho assume que, numa empresa como a que Husserl se propôs, dar-se-à sempre o caso de existirem conceitos primitivos, que não podem ser definidos, i.e. construídos. Parece no entanto que, neste caso, se deveria determinar quais são esses conceitos em conformidade com uma análise lógica, ou logico-epistemológica, da ciência ou sistema

linguístico em questão e não, de novo, da compreensão filosófica que alguém tenha do que devam ser essas ciências.

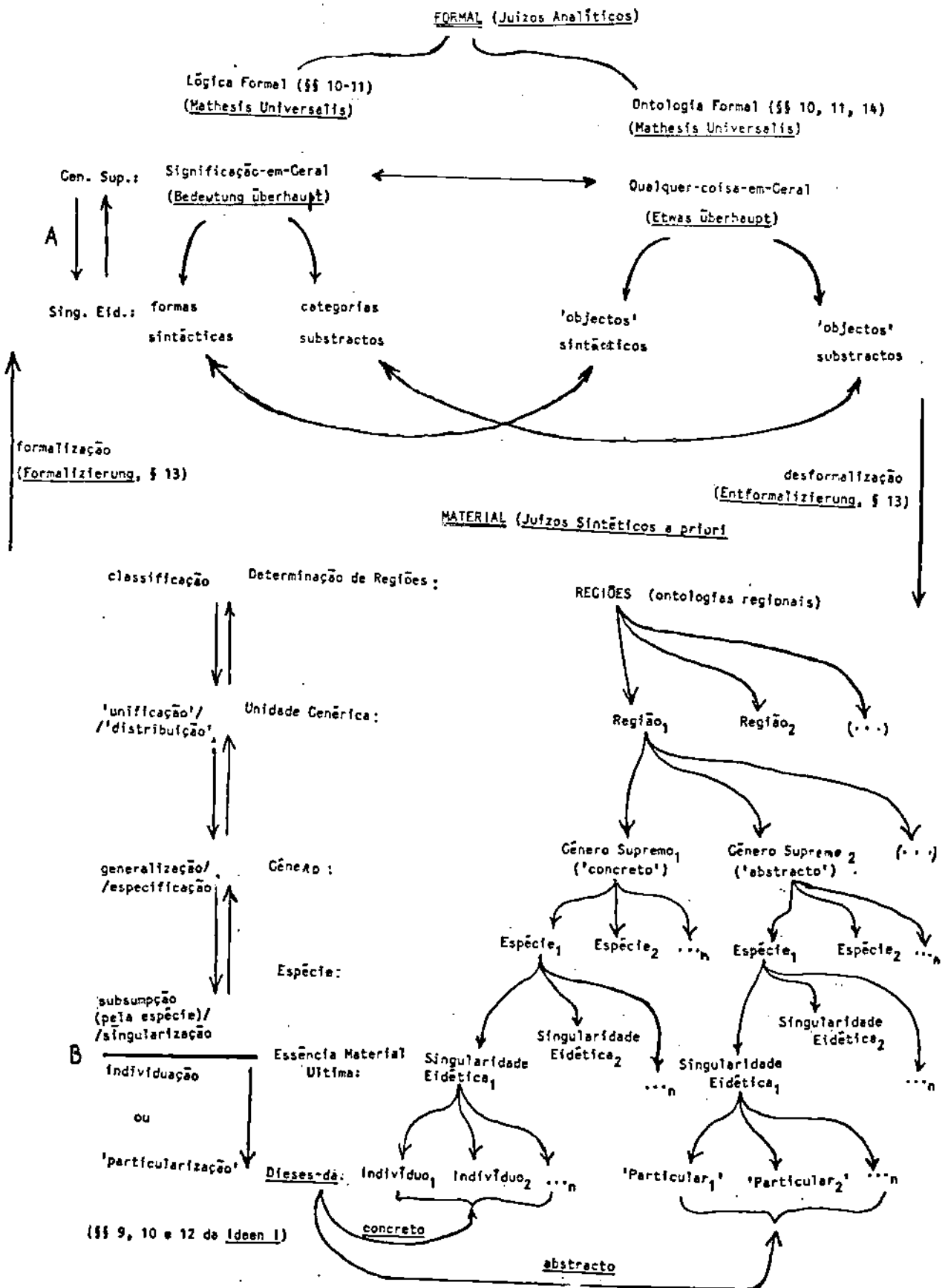
- 4) No caso de definição de 'material' a questão agrava-se com a autêntica explosão de 'população ontológica' a que se assiste: não se tratam agora apenas dos predicados essenciais de um indivíduo serem 'afirmados em Ideia' (in Idee gesetzt p. 10), mas de todos os predicados 'materiais' em geral quaisquer que eles sejam ('essência do acústico em geral', 'essência de cor em geral', etc.).

A bem da economia de expressão e da elegância de exposição optou-se por uma representação esquemática da relação entre termos primitivos e derivados, e destes últimos entre si. Esta representação esquemática (Quadro 2) será também acompanhada por uma legenda e um comentário.

Legendas e Comentários:

- 1 - A 'região formal' divide-se em 'lógica formal', ou 'lógica pura', e 'ontologia formal'. Ambas são, segundo Husserl, correlativas. Essa correlação é derivada da correlação exposta em termos genéricos mais acima (quadro 1) entre 'proposição eidética' e 'estado de coisas eidético'. Agora, é apenas a forma das 'proposições' ou dos 'estados de coisas' que é posta em correlação. Obtém-se assim, respectivamente, 'significação em geral' e 'qualquer coisa em geral'. A 'lógica formal' também designada 'apofân

QUADRO 2: Ontologias Formal e Regionais



tica' (Ideen I p. 23) leva a cabo o estudo das categorias das 'significações'; e a 'ontologia formal', o estudo das categorias dos objectos significados. Observe-se aqui que nós podemos entender por categoria, por um lado, os conceitos entendidos como significações, mas também, e a mais justo título, as essências formais elas próprias, que se vêm exprimir nessas significações. Por exemplo, as 'categorias' de 'estado de coisa', de 'pluralidade', etc., designam no segundo sentido a eidos formal de estado de coisa em geral, de pluralidade em geral, etc.. "O equívoco só é possível enquanto não se aprendeu a distinguir nitidamente o que deve sempre ser aqui diferenciado (was hier überall geschieden werden muß), (...) a significação e a objectividade significada" (p. 23 sublinhados meus). Esta distinção entre 'proposições' e 'objectos', ou entre 'significações' e 'objectividade significada' parece-me, pelo menos no plano formal, problemática: é como se Husserl estivesse a afirmar a existência de categorias de objectos formais do tipo: grupo, ordem, estado de coisas, número, relação, etc. (exemplos dados pelo filósofo no § 10, pág. 21, das Ideen I), independentemente das categorias de significação: "grupo", "ordem", "estado de coisas", "número", "relação", etc.. Independentemente, embora em correlação com estas. Ou seja, é como se Husserl pensasse que é possível distinguir entre os objectos enquanto meramente designados numa linguagem formal (a lógica pura), pelas categorias de significação

e a 'existência' ideal "extra-linguística" (?) desses objectos. Seria por exemplo, a diferença entre "x", "y" ou "z" (variáveis de objecto), entendidas como categorias lógico-linguísticas que significam objectos, e os mesmos x, y e z, agora como 'objectos significados'. Mas o que são x, y e z fora do contexto linguístico em que ocorrem como variáveis de objecto? Note-se que, o que está aqui no fundo em questão, é saber se existe alguma diferença pertinente entre 'lógica formal' e 'ontologia formal' (cf. Quadro 2); ou seja, ao contrário do que Husserl pretende, se deve identificar ambas. Neste último caso, a 'diferença' seria meramente 'filosófica', metafísica, e equivaleria à diferença entre, por um lado, formas proposicionais e análise lógica dessas formas proposicionais e, por outro lado, a 'afirmação ontológica' das entidades aí formalmente designadas. Husserl insiste no entanto que "se deve tratar separadamente as categorias de significação e ver nestas um grupo original ao qual se opõem todas as outras categorias formais objectivas no sentido forte do termo" (Ideen I p. 23). O autor reenvia em nota ao § 67 da Prolegomena (L.U.) e afirma que "nessa época não ousava ainda adoptar a expressão ontológica (...) que considera agora por a mais correcta (...)" (Ideen I nota 1, à p. 23). A consideração do referido § 67, em nada adianta à solução do problema de que agora nos ocupamos. Mas a consideração da F.T.L., mais especificamente, do § 27 que esclarece retrospectivamente a génese destas duas

ideias, de 'apofântica formal' e de 'ontologia formal', remontando a P.A. e a L.U., adianta de facto alguns elementos novos. Aí, depois de afirmar uma vez mais a correlação entre 'apofântica formal' e 'ontologia formal', Husserl acrescenta que: "por este procedimento, a lógica formal foi caracterizada de forma precisa como sendo ambas: uma apofântica e uma teoria a priori formal dos objectos. Incluindo (...), não apenas a silogística, relacionada com o campo das significações ideais, mas também a teoria dos números cardinais, a teoria dos números ordinais e quantitativos, e de igual modo, naturalmente, todas as teorias formais quantitativas, a teoria das combinações e permutações e outras teorias afins" (p. 78). A 'correlação' parece ser agora entre lógica formal, no sentido em que hoje a podemos entender (e.g. cálculo proposicional, cálculo de predicados, teoria da dedução natural) e, o que hoje chamaríamos, teoria dos conjuntos (e que Husserl parece identificar com as teorias incluídas na ontologia formal). Mas, se é assim, o que não parece agora pertinente é falar-se de 'correlação': o que poderia significar que o estudo da forma lógica das significações e dos sistemas de inferência é correlato do estudo das relações definidas em teoria dos conjuntos (e.g. indivíduo, classe, pertença, etc.)? Em suma, ou se afirma a 'correlação', como é o caso nas Ideen I, e sendo assim, não é claro em que é que consiste a diferença, a não ser que se afirme também uma 'explosão da população onto

lógica' dos objectos formais ideais, correlatos das formas proposicionais em que ocorrem; e, neste último caso, não é claro o que seja, e.g., x, y ou z fora do contexto linguístico em que ocorrem, respectivamente como '...x...', '...y...' ou '...z...'. Ou, se afirma a diferença entre lógica e teoria dos conjuntos, identificando-se a primeira com a 'apofântica formal' e a segunda com a 'ontologia formal', mas então deixa agora de ser claro em que sentido se pode falar de correlação entre ambas. Chegados a este ponto, poder-se-ia talvez pensar em abandonar a ideia de 'correlação', assumindo que, finalmente, esta pode não ser essencial, e reter apenas a ideia segundo a qual aquilo que Husserl pretende identificar como constituindo o domínio do 'formal' é composto por aquilo que hoje designaríamos por lógica e teoria dos conjuntos⁽⁷⁾. Mas, infelizmente, não é o caso. Na F.T.L., mais precisamente no capítulo 4, §§ 37-46, Husserl faz precisamente o movimento contrário a esta sugestão: abandona a referência às 'teorias das formas quantitativas' e às 'teorias dos números', e retoma o tema da 'correlação'. Assim, no § 37, Husserl considera que até ao momento (contando aqui o tempo desde as L.U.) ainda não forneceu elementos

(7) Ter-se-á sido sensível à dificuldade de tratar esta questão nos termos em que a coloca Husserl e à necessidade de a formular em termos da moderna lógica formal, ou simbólica, e da teoria dos conjuntos. Alguns esclarecimentos sobre a questão, podem ser obtidos em Quine 1963 (ed. de 1969), 1969 pp. 69-90, 1970, 1950 (ed. de 1982); outros, ainda em Russell, 1919 e 1937 (1ª ed. 1903); o locus classicus é, naturalmente, Russell e Whitehead 1910-1913.

perfeita correlação e, por essa razão, devem formar uma única ciência." (p. 98, sublinhado por mim). Realmente, não me parece que os dois critérios tenham dito algo mais do que afirmar que num juízo, nós sabemos distinguir o objecto julgado e a forma do juízo (por exemplo afirmativo, negativo, disjuntivo, etc.). O que é uma afirmação básica do ponto de vista da lógica e completamente irrelevante do ponto de vista ontológico, i.e., do ponto de vista da afirmação de S, p, etc., fora do, ou independentemente do, contexto linguístico (logico-linguístico) em que ocorrem. De facto, a referida afirmação só se tornaria relevante se fosse interpretada como sendo equivalente à afirmação da independência do objecto face à sua forma sintáctica. Mas então voltaríamos ao princípio do problema outra vez. (8)

(8) Suzanne Bachelard, 1957 (trad. inglesa de 1968) trata, pp. 65-79 (corresponde à Parte I, (B) 4 das divisões desta obra), esta questão já no âmbito da teoria da constituição transcendental dos objectos ideais (formais) e por referência à relação entre espontaneidade e receptividade intencionais. As questões são então do tipo seguinte: "tomemos um exemplo de uma objectividade categorial: o estado de coisas (eidético e formal) S é P. Vemos que a objectividade S é P não é uma objectividade da mesma natureza que o objecto-substrato designado por S; pois comporta a marca da predicação. Contudo, à sua maneira, é um objecto que pode ser concebido com a sua unidade e identidade" (p. 77) e a questão é então a de se saber como é que S e S é P resultam da espontaneidade objectivante e predicativa da consciência intencional. Esta questão é paradigmática do tipo de problemas que surgem em Husserl acerca da possibilidade de uma lógica transcendental. Não era contudo esta a questão que nos ocupava aqui. Com efeito, o tipo de questões coloca S. Bachelard supõe já adquirido o que aqui desejaríamos que Husserl tivesse clarificado.

- 2 - Ainda em relação exclusivamente ao 'formal' é útil, para completar a exposição, referir que Husserl considera a diferença entre forma ou objectos substractos e forma ou objectos sintácticos construídos a partir dos primeiros de acordo com as categorias da significação. Esta distinção é como se sabe, clássica em lógica e não levanta problemas. Exemplo: P e Q são objectos substractos (ou elementos do léxico); ~, &, V são formas sintácticas (conectivas lógicas ou partículas); 'P & Q', '~ P', 'PVQ' 'objectos sintácticos' construídos (fórmulas).⁽⁹⁾ A terminologia de Husserl está contaminada pelas 'distinções' comentados acima (em 1), mas é seguramente isto que Husserl tem aqui em vista.
- 3 - As relações existentes no 'sistema das essências', entre 'formal' e 'material' são expressas por Husserl pelos termos 'formalização' ('Formalisierung') e 'desformalização' ('Entformalisierung') (cf. supra Quadro 2). O que Husserl tem em vista com esta relação, ilustra-se como se segue: 'todas as coisas materiais são extensas', formalização: $\forall x (Fx \supset Gx)$ (leia-se: 'para todo o x se x é coisa material então x é extenso'). Conversivamente, $\forall x (Fx \supset Gx)$, desformalização: 'todas as coisas materiais são extensas: Husserl distingue rigorosamente (Ideen I § 13), e

(9) A determinação do que constitua o que Husserl chama as categorias-substracto, as formas-sintácticas e os 'objectos construídos' depende, como se sabe, do tipo de cálculo lógico que se pretende efectuar, e.g., cálculo proposicional, cálculo de predicados e, portanto, das escolhas do léxico e das partículas (cf., para este último aspecto da questão, Quine, 1970, 2ª ed. 1986, pp. 22-30).

com toda a legitimidade, entre este tipo de 'abstracção', i.e., a abstracção pela qual se destaca a forma (lógica) eidética do seu conteúdo material, qualquer que ele seja, e a abstracção expressa pela 'generalização' de que se falará mais abaixo (em 4). Esta relação de 'formalização/ /desformalização' é também importante porque dela deriva Husserl a relação entre ontologia formal e ontologias regionais: "a ontologia formal parece, em primeiro lugar, estar no mesmo plano que as ontologias materiais, na medida em que a essência formal do objecto em geral e as essências regionais parecem desempenhar em ambas o mesmo papel. É por isso que se é tentado a falar (...) de regiões materiais e de lhes acrescentar a região formal. Se adoptarmos esta maneira de falar, não o devemos fazer sem algumas precauções. Por um lado, temos as essências materiais; são elas, num certo sentido, as essências 'autênticas'. Por outro lado, temos ainda qualquer coisa de eidético, uma essência, mas completamente 'vazia', uma essência que convém à maneira de uma forma vazia a todas as essências possíveis, que, graças à sua universalidade formal, tem sob a sua dependência os universais materiais mesmo do mais alto grau e lhes prescreve leis em virtude das verdades formais que ela implica. O que se chama "região formal" não é portanto qualquer coisa que esteja coordenada (Koordiniertes) às regiões materiais (às regiões puras e simples, schlechthin); não é propriamente falando uma região, mas a forma vazia de região em geral.

Todas as regiões, assim como as particularizações eidéticas de ordem material (sachaltigen) que elas subsumem, não estão ao lado dela, mas sob ela (unter sich) (num sentido puramente formal). Ora esta subordinação (Unterordnung) do material ao formal, manifesta-se porque a ontologia formal contém em si mesma as formas de todas as ontologias possíveis (isto é, de todas as ontologias "autênticas", "materiais") e que ela prescreve às ontologias materiais uma legislação formal comum". (Ideen I pp. 21-22, sublinhados por Husserl. A mesma ideia ocorre nos §§ 13, 14 e 16). (10)

(10) Jean Petitot, 1982, pp. 52-55 é, dos autores que tenho conhecimento, o mais sensível a esta hegemonia do 'formal' sobre o 'material' e às consequências que daí se derivam quer para a função da geometria (eidética material) na constituição da objectividade, quer para a própria teoria husserliana da constituição das objectividades. "Tudo se passa como se, afirma Petitot, herdando de Hilbert essa 'evidência' segundo a qual a essência das matemáticas se reduz à sua concepção axiomática (...), Husserl fosse constantemente e sistematicamente sub-valorizar os princípios sintéticos de cada região para sobre-valorizar a universalidade transregional da lógica inerente à linguagem" (p. 53 Petitot sublinha). O presente trabalho não pretende tomar directamente posição em relação ao problema, de matriz kantiana, de determinar qual a função das construções matemáticas na constituição da objectividade — indirectamente ele procura, no máximo, tornar plausível que essa não é a melhor 'entrada' na questão ou, no mínimo, que essa 'entrada' é 'tão boa' como a de saber qual a relação entre uma linguagem e os objectos nela descritos (a linguagem matemática sendo assim um caso dessa relação). Jean Petitot parece identificar 'objectividade' com 'objecto matematicamente, ou geometricamente, construído' e a mim parece-me, creio que com Quine, que o primeiro lugar de 'objectividade' é o das 'coisas naturais' referidas na 'linguagem natural' (cf. Quine 1960 §§ 1-6), e que o estatuto epistemológico dos 'objectos matemáticos ou geometricamente construídos' ganha em ser discutido como um caso de entidades que são afirmadas (posits) no âmbito de uma teoria, em particular, de uma físico-matemática (cf., a este propósito, Quine 1953, pp. 44-46 e 1976 ensaio 23 pp. 246-254). Mas estas questões ultrapassam os limites deste trabalho. Em qualquer dos casos, os comentários de Petitot a este aspecto da teoria husserliana, no texto a que se fez referência acima nesta nota, preservam toda a sua validade.

4 - Passe-se agora à secção inferior do Quadro 2, onde se trata do 'material'. De acordo com a divisão proposta para o § 15 do presente estudo, não tratarei aqui (mas apenas na alínea C, em (ii)) dos limites superior e inferior representados nessa secção do Quadro 2 — respectivamente, 'região' e 'indivíduo'. Tratarei apenas dos termos intermédios: 'género', 'espécie' e 'singularidade eidética' ou, o que é o mesmo, 'essência material última'. Esta opção de não tratar aqui dos limites 'região' e 'indivíduo', não tem nada de arbitrário: ela concorda, por um lado, com a divisão do próprio texto de Husserl — onde 'região' e 'indivíduo' são definidos nos parágrafos finais deste capítulo das Ideen I (§§ 15-16, desta obra); e concorda igualmente, por outro lado, com a construção de outro 'marco ontológico', o último, respeitante a 'abstracto' e a 'concreto'. Marco fundamental para o esclarecimento da relação entre o 'sistema das coisas naturais' e o 'sistema das essências' (cf. infra alínea C).

Husserl tem uma concepção gradativa dos tipos de essências materiais, gradação que se faz em função de três parâmetros: generalidade, especificidade, singularidade. A ideia de 'ontologias regionais', tendo como objecto precisamente as essências materiais, classificadas de acordo com esta escala, é também agora desenvolvida. Veremos seguidamente algumas passagens das Ideen I que descrevem estes dois aspectos da doutrina: escala e ontologias regionais.

"Toda a objectividade concreta de carácter empírico ordena-se (ordnet sich), assim como a sua essência material, a um género (Gattung) material supremo (obersten), a uma 'região' ('Region') de objectos empíricos. A essência regional pura corresponde então uma ciência eidética regional, ou poder-se-ia também dizer, uma ontologia regional." (Ideen I p. 19, os dois primeiros sublinhados são meus, os restantes de Husserl). O exemplo paradigmático para Husserl de uma ontologia regional, é o da ontologia que toma como essência material a 'essência da natureza' a título de género supremo. "A todas as disciplinas que compreendem as ciências da natureza, corresponde a ciência eidética da natureza física em geral (ontologia da natureza), na medida em que à natureza de facto corresponde (entspricht) uma Eidos, susceptível de ser apreendida na sua pureza, a 'essência da natureza em geral e, nessa (darin) essência, uma riqueza inesgotável de estados de coisas eidéticos" (p. 19 sublinhados de Husserl). Esta ontologia supõe a elaboração de disciplinas "que expõem uma pureza racional absoluta, quer dizer em termos eidéticos, a essência da natureza e portanto também a distribuição por espécies das objectividades da natureza tomadas enquanto tais. O mesmo se verifica, bem entendido, para qualquer outra região" (p. 20). Parece-me oportuno antecipar aqui também algo que julgo poder tornar-se desde já compreensível: Husserl identifica 'formal' e 'analítico' e 'material' e 'sintético'; e fá-lo por ra-

zões que derivam naturalmente da concepção que tem da relação entre os primeiros, 'formal' e 'material', relação que é expressa pelos termos 'formalização' e 'desformalização' (cf. supra 3); nesta conformidade "toda a essên-cia regional determina verdades eidéticas de caráter 'sintético', quer dizer verdades que têm o seu fundamento nela, enquanto ela é tal essência genérica e que não são simplesmente formas particualres de verdades importadas da ontologia formal" (p. 31, sublinhados de Husserl). Sendo verdades eidéticas, estas verdades sintéticas são, pa-
ra Husserl, naturalmente, a priori.

A escala gradativa das essências, dentro de uma região, é descrita da seguinte forma: "toda a essência material (...) se coloca numa escala (Stufenreihe) de generalidade e de especificidade a qual possui necessariamente dois li-
mites (Grenzen) que não coincidem nunca. Descendo essa escala nós deparamos com as diferenças específicas de nível inferior, dito de outra forma, com as singularidades eidé-
ticas (eidetischen Singularitäten); subindo e passando por todas as essências específicas e genéricas deparamo-nos com o gênero supremo (obersten Gattung)" (p. 25, sublinha-
dos de Husserl, cf. no Quadro 2 a secção inferior, para uma representação esquemática do que Husserl tem aqui em vista).

- 5 - Colocando-nos no ponto de vista de uma descrição do 'sis-
tema das essências' e abstraindo-nos provisoriamente de

analisar as menções 'região' e 'indivíduo', pelas razões a que já se fez referência mais acima, a situação que Husserl tem em vista pode então ser representada aproximativamente. Existem, do ponto de vista das 'essências materiais', várias 'regiões' (conceito que se deixa inanalizado) de essências que correspondem a outras tantas ontologias regionais. Husserl não diz quantas nem quais regiões — o que coloca de imediato um problema de interpretação — mas os exemplos dados nas Ideen I (cf. sobretudo §§ 16-17, 72 e 74), embora de forma dispersa, são: "'essência' de coisa material" ou "'essência' da natureza em geral", "'essência' de coisa espacial" ou "'essência' de coisa extensa", "'essência' de ser vivo", "'essência' de ser consciência". A estas regiões correspondem, como se acabou de afirmar, outras tantas ontologias que provavelmente — visto que continuamos com o mesmo problema de ter que interpretar por falta de informação do texto — se chamam, respectivamente: "ontologia da natureza", "geometria", "ontologia da natureza viva", e "psicologia eidética fenomenológica" ou, alternativamente (?), a (ou uma versão da) fenomenologia transcendental. Um sintoma da ambiguidade desta última atribuição de ontologia regional está presente no próprio título escolhido por Husserl para o cap. III da Secção II das Ideen I: "A região da consciência pura", por outro lado, sabe-se que Husserl deseja distinguir entre psicologia eidética descritiva que teria por objecto a região da "essência do ser consciência", fe

nomenologicamente purificada dos pressupostos naturalistas, e a proto-região (Urregion, Ideen I p, 141) "consciência pura ou transcendental" que corresponderia à filosofia fenomenológica e transcendental. A esta dificuldade, associa-se uma outra: saber se a distinção entre ontologia regional e ciência de facto pode ser legítima e definitivamente estabelecida tal como pretende Husserl. (Mais sobre isto, já abaixo em 6 e, depois, na alínea C(i) deste parágrafo).

A estas ontologias, cujos nomes são meramente prováveis (mas estão apesar disso em consonância com o exposto respectivamente nas Ideen I, Ideen II, Ideen III e P.P.) visto que Husserl não chegou a estabelecer, tanto quanto eu saiba, uma versão definitiva acerca de quantas e quais são as regiões e quantas e quais são as suas ontologias respectivas; a estas ontologias, dizia, correspondem no plano das 'ciências de factos' respectivamente: as ciências da natureza, ..., a biologia e a botânica (cf. Ideen I pp. 138-9, onde Husserl fala das 'essências morfológicas' supostas pelo biólogo) e a psicologia empírica. As reticências a seguir à menção 'ciências da natureza' devem-se ao facto de, tanto quanto eu saiba, Husserl não ter estabelecido se existe e qual é a ciência de factos correspondente à 'ontologia da coisa espacial', ou seja, à 'geometria' (cf., contudo, o apêndice ao § 9 da Krisis sobre a 'origem da geometria').

Admitindo, portanto, em favor do quadro que Husserl

pretende estabelecer, que se aceitam, pelo menos provisoriamente, tais 'regiões', tais 'ontologias' e tais 'ciências de factos', concentremo-nos agora em algumas dificuldades que imediatamente nos surgem quando pretendemos concretizar um pouco mais este quadro.

Dentro destas Regiões temos então essências com graus de generalidade diferentes e, portanto, temos gêneros (e.g. 'coisa espacial' para a região geometria), espécies (e.g. 'ser triângulo em geral' ou 'ser quadrilátero em geral' para a mesma região, a geometria), e singularidades eidéticas (e.g. 'ser triângulo rectângulo', 'ser quadrado', de novo para a mesma região, a geometria). Um caso de 'particularização', no contexto desta região seria representado pelo enunciado: "este triângulo rectângulo aqui desenhado) no quadro". Note-se também que é bastante mais difícil compreender em que consistiria a aplicação desta escala à região 'coisa material', quer pela complexidade própria desta região, quer pela sua estruturação pouco conforme ao tipo de taxionomia que Husserl tem aqui em vista. Esforçando-nos por permanecer fieis ao quadro teríamos qualquer coisa do tipo: "região 'coisa material'", "gênero 'ser coisa física'", "gênero 'ser coisa química'", "espécie sólida", "espécie líquida"; "essência material última 'ser água'" (e.g. H_2O), ou, "essência material última 'ser ácido sulfúrico'" (e.g. H_2SO_4). Mas torna-se então imediatamente patente que não seria mais possível pretender que estas essências possam ser objectos de ciências a priori,

i.e., estudados pela 'ontologia da natureza independentemente do inquérito empírico das ciências naturais. Deixa mesmo de ser claro, se alguma vez o tenha sido, que se possam traçar fronteiras eidéticas (de acordo com as regiões, os géneros e, em geral, a escala) para estas essências: fusões entre "predicados físicos" e "químicos" das coisas naturais estão permanentemente a ser propostos; e, em geral, a instabilidade destes 'predicados' está sujeita ao avanço do inquérito empírico. Se inversamente, tomássemos como referência já não o esquema conceptual das ciências da natureza, mas a 'experiência da coisa natural na atitude natural de matriz perceptiva' — como parece ser outra das inclinações de Husserl — então teríamos provavelmente "género 'coisa percebida'" (e.g. 'cor em geral') "género 'coisa ouvida'" (e.g. som em geral), etc. Mas então não seria fácil perceber qual a relação desta ontologia com as ciências da natureza (cf. infra alínea B deste parágrafo), nem em que é que esta ontologia constituída neste contexto se distinguiria de enunciados gerais e triviais sobre vários tipos de percepção (visual, auditivo, táctil, cinestésico, etc.) nem em que poderia esta ontologia contribuir para as investigações empíricas sobre teoria física da luz ou análise espectral das cores (para 'cor em geral'), ou acústica (para 'som em geral'). Em resumo, a distinção entre ontologias regionais (ciências eidéticas materiais) e ciências de factos correspondentes só parece ser minimamente clara quando se permanece ao ní

vel das definições gerais. Ao primeiro esforço de concretização do quadro geral proposto por Husserl, as dificuldades são temos estado a vê-lo, de monta. Em particular, elas prendem-se com a opção de Husserl, já referida e criticada, em não partir de nenhuma descrição concreta de nenhuma ciência, mas sim de uma ideia pré-formada do que deseja que as ciências sejam.

Husserl está de algum modo consciente das dificuldades inerentes a este aspecto taxionômico que esta 'árvore das essências materiais', lembrando a 'árvore de Lineu' com os seus gêneros, espécies e chaves dicotômicas, levanta quando se trata da sua aplicação ao que o próprio Husserl considera serem os casos cientificamente mais pertinentes destas essências materiais. Nesta conformidade, este aspecto taxionômico, que é, não obstante, um dos dois aspectos fundamentais para a descrição do 'sistema das essências', é, digamos, 'complementado' pela ideia de 'comunicação' intergenérica ou interespecífica⁽¹¹⁾ ideia que equivale a um segundo aspecto fundamental para a descrição deste sistema.

Estes dois aspectos correspondem a duas motivações no pensamento de Husserl sobre as essências. Motivações que

(11) Veja-se na representação esquemática do Quadro 2 em que pode consistir essa 'árvore das essências', com as suas 'ramificações' por gêneros, espécies e 'singularidades eidéticas', e na qual o uso de chaves dicotômicas, tricotômicas ou mesmo policotômicas, é imediatamente manifesto. A ideia de 'comunicação' intergenérica e/ou interespecífica é, num certo sentido, a inversa da anterior; por essa razão ela não pôde ser representada esquematicamente no diagrama do Quadro 2 sem o complicar desnecessariamente. Sê-lo-á no Quadro 3, cf. alínea C (ii) deste parágrafo.

considero distintas e, vê-lo-emos de sinal contrário. A primeira, taxionômica, cuja máxima poderia ser representada pela expressão 'dividir para classificar'; em que a divisão deverá ser pensada em consonância com o grau de generalidade intra-genérico ou intra-específico (lembre-se o exemplo dado acima: 'gênero de coisa espacial', 'espécie triângulo', 'singularidade triângulo-rectângulo'). A segunda, combinatória, cuja máxima poderia ser 'combinar para concretizar' e que resulta da atenção dada por Husserl ao uso concreto do que ele chama 'essências materiais' nas ciências empíricas e a relação destas essências com os indivíduos concretos. Dois textos, dos muitos possíveis, ilustram de forma particularmente feliz esta ideia; se bem que sejam demasiado genéricos para poderem ser considerados como uma descrição verdadeiramente explicativa, estes textos aludem, finalmente, a casos concretos: "Este ponto de vista é confirmado pelo desenvolvimento das ciências racionais da natureza das ciências de tipo físico. A sua época grandiosa começa já desde a Modernidade (...) no momento em que a geometria, elevada a um grande grau de perfeição como eidética, comunicou repentinamente e em grande escala a sua fecundidade ao método físico. Como se vê claramente, a essência da coisa material implica que ela seja uma res extensa, e assim a geometria é a disciplina ontológica que se reporta a um momento eidético dessa estrutura de coisa (Dinglichkeit), quer dizer, à forma espacial. Mas não é menos cla-

ro que a essência geral de coisa (na nossa linguagem: a essência regional, in unserer Redeweise regionale) se es tende muito mais longe. Tal é patente no facto de que a evolução das ciências tende ao mesmo tempo a suscitar uma série de novas disciplinas que é possível coordenar (koordinierend) à geometria e que são chamadas a exercer a mesma função de racionalização no plano empírico (...).

Com um zelo apaixonado elas edificam-se ou reformulam-se sob a forma de ciências puramente 'racionais' (nós diríamos, sob a forma de ontologias eidéticas, in unserem Sinne als eidetische Ontologien)" (Ideen I p. 20; note-se que os sublinhados são de Husserl). E já no fim deste capítulo 1 das Ideen I Husserl afirma, numa passagem mais breve mas não menos significativa que "por exemplo, a 'coisa material' e a 'alma' ('Seele') são regiões diferentes do ser e contudo a segunda tem um fundamento na primeira; daí resulta que a teoria da alma se funda na teoria do corpo (Leibeslehre)" (p. 32).

Esta segunda motivação, este segundo aspecto, são, pois, de carácter integrativo e visam o 'sistema das essências' do ponto de vista oposto ao do primeiro. Já não se trata agora do limite superior (über) das regiões, que para ser descrito implica a distribuição das essências materiais em classes de predicados: 'ser material', 'ser extenso', 'ser vivo', '...'. Trata-se agora do limite inferior (unter) que visa o conjunto de predicados eidéticos compossíveis em cada indivíduo concreto: cada indivíduo concreto

(conceito ainda inanalizado e a que se faz um apelo intuitivo; cf. também supra alínea A (i) deste parágrafo) é, enquanto concreto, mas do ponto de vista eidético, um conjunto de predicados eidéticos possíveis, e.g., 'matéria', 'extensão', 'cor', '...'. E é de salientar a forma como esta segunda perspectiva sugere o movimento inverso da primeira em relação às ciências e às regiões. Movimento que, afastando-nos um pouco da letra das Ideen I mas procurando permanecer de algum modo fiéis a uma das suas motivações, poderíamos representar assim:

- (a) a ideia de co-ordenação(Koordiniertes) de todas as ciências em consonância com o seu desenvolvimento e à medida do seu progresso, ideia indubitavelmente presente nas citações das Ideen I que acabei de fazer (e muito desenvolvida nas Ideen II) permite aflorar a noção de uma 'ciência unitária', com um esquema conceptual único (o que Husserl chama no texto a "racionalização perfeita").
- (b) nesta 'ciência tendencialmente unitária', são as próprias disciplinas científicas que Husserl chama "puramente racionais" que são chamadas a ocupar o lugar de ontologias eidéticas. As 'ontologias' não seriam assim disciplinas que devessem vir a ser edificadas pelo filósofo a título de 'filosofias primeiras' (o problema da 'filosofia primeira' é para Husserl, como se sabe, o problema da necessidade e legitimidade do plano transcendental, o qual se situa fo-

ra das presentes considerações), nem mesmo por um 'ontólogo' cientista que o fizesse de forma pura e a priori, mas seriam pragmaticamente elaboradas em conformidade com a própria prática e progresso científicos. E por esta via, a dicotomia de princípios entre ciências de factos e ciências de essências perde alguma da sua significação, o que nos permite sugerir que entre 'ontologia' e 'ciência de factos' correspondente não existe, dentro deste ponto de vista, senão diferença de grau: maior ou menor proximidade da experiência, maior ou menor grau de racionalização, diríamos hoje, de sistematização.

- (c) As consequências, digamos, architectónicas (no sentido kantiano) deste ponto de vista não são pouco importantes: em vez de se conceber o progresso científico como uma progressiva regionalização dos saberes em directão a ontologias cada vez mais específicas, convém concebê-lo como uma progressiva unificação coordenada em vista da qual a especialização não resulta da aplicação de chaves dicotómicas (ou policotómicas) mas da descoberta de 'comunicações interespecíficas' com vista ao conhecimento do indivíduo (exemplo predilecto de Husserl: a aplicação da geometria ao conhecimento dos objectos físicos). (cf. já de seguida, a continuação destes temas por toda a alínea C deste parágrafo).

C - Relações entre os dois 'sistemas'

(i) 'ciências de factos' e 'ciências de essências'

Não obstante as considerações, (a), (b) e (c) que acabamos de fazer no fim da alínea B, Husserl tem, seguramente, uma 'posição oficial', não ambígua, face às relações de dependência entre 'ciências de factos' e 'ciências de essências'. Essa 'posição oficial' é, infelizmente, contrária ao sentido, para que apontavam as nossas sugestões da alínea anterior. Ela é exposta nas Ideen I, nos §§ 7-8 e, no essencial, representa-se pelas quatro proposições seguintes:

'Posição oficial' das Ideen I:

- (A) existe uma distinção de princípio entre 'ciências de essências' e 'ciências de factos';
- (B) as 'ciências de essências' são, por princípio, independentes das ciências de factos;
- (C) as 'ciências de factos' são, na prática, dependentes das 'ciências de essências';
- (D) a intuição eidética (IE) é o 'operador' a partir do qual o trabalho de elaboração de 'ontologia, ou 'ciências de essências', pode ser realizado.

Seguidamente, desenvolvem-se um pouco mais, estas quatro ideias.

(A) existe uma distinção de princípio entre 'ciências de factos' e 'ciências de essência', distinção que radica numa diferença de objecto: as primeiras investigam propriedades e regularidades empíricas de factos e indivíduos de que supõem

a existência contingente; as segundas exploram possibilidades ideais (p. 17) dos estados de coisas eidéticas ("o geômetra, por exemplo, explora não realidades mas 'possibilidades ideais', não estados de coisas próprias à realidade, mas estados de coisas próprias às essências" Ideen I p. 17).

(B) "As ciências eidéticas recusam-se por princípio a incorporar os resultados cognitivos das ciências empíricas" (p. 18, sublinhados por Husserl). Tal deve-se ao 'facto' de as primeiras não estarem dependentes da existência de facto, ou, o que é o mesmo, da existência empírica do seu objecto e serem nesse sentido independentes das ciências de factos. "Dos factos, diz Husserl, não podem resultar senão factos" (p. 18) e as ciências eidéticas não contêm a mínima afirmação relativa à existência desses factos.

(C) Conversivamente, a dependência das 'ciências empíricas' face às 'ciências eidéticas', é significativa: "não existe nenhuma ciência de factos que, tendo atingido o seu pleno desenvolvimento como ciência, possa permanecer pura de todo o conhecimento eidético e, portanto, independente das ciências eidéticas formais ou materiais" (p. 18, sublinhados de Husserl). Mais precisamente, a dependência das 'ciências de facto' face às 'eidéticas' é duplo: em relação à 'ontologia formal' na medida em que elas, as 'ciências de facto', "devem respeitar as leis que dizem respeito à objectividade em geral" (p. 18 sublinhado por Husserl); em relação às 'ontologias regionais' que lhes correspondem, na medida em que "to-

do o facto inclui um fundo eidético (eidetish Bestand) de ro-
dem material, e toda a verdade eidética ligada às essências
 puras envolvidas nessa estrutura deve engendrar uma lei que
 rege os casos empíricos dados, bem como todo o caso possível
 em geral" (p. 18, in fine, primeiro sublinhado de Husserl, eu
 sublinhei mögliche).

(D) A ideia segundo a qual IE é o operador privilegia
 do em função do qual as 'ontologias', formal ou regionais (as
 'ciências eidéticas') se desenvolvem é afirmada, por diversas
 vezes, no cap. 1 da secção 1 das Ideen I (cf., especialmente,
 §§ 3, 4, 5 e 7; neste último afirma-se, por exemplo, que "a
intuição das essências é, substituindo-se à experiência, o
acto que fornece os últimos fundamentos" da elaboração da
 geometria, p. 17, sublinhados de Husserl). A problemática re-
 ferente ao estatuto de IE já foi discutida neste trabalho no
 capítulo anterior. O que agora me parece oportuno, é tentar
 trazer a claro quais são as consequências que esta ideia
 transmite, de imediato, para a consolidação, segundo creio em
bases erradas, da 'posição oficial' das Ideen I acerca de
 'ciências de essências' e 'ciências de factos', posição re-
 presentada por (A), (B), (C) e (D). Para não me alongar aqui
 escusadamente direi que essas consequências são fundamen-
 talmente duas, e que ambas me parecem desastrosas para a própria
 posição que, por via de (D), se desejava consolidar. Da pri-
 meira eu diria que se peca por excesso de optimismo: a IE tem
 que, ou deve, partir de ilustrações individuais, é certo; mas,
 através de IE é possível, acredita Husserl, distinguir clara

e principalmente entre uma generalização empírica e uma 'autêntica generalidade eidética' (desenvolvo mais abaixo, esta questão); assim sendo IE permite-nos perceber essências, relações entre essências, estados de coisas eidéticas e relações entre estados de coisas eidéticas, constituindo-se assim como um verdadeiro operador epistemológico alternativo aquele(s) pelo(s) qual(ais) as 'ciências de factos' progridem: experiência, experimentações, formulação de hipóteses empíricas, generalizações empíricas, etc.. É, com efeito, também por esta razão que se pode afirmar, como se fez em (B), que as ciências das essências (e não só as essências como entidades) são, por princípio, independentes das ciências de factos (e não apenas dos factos). Esforçar-me-ei por mostrar, mais abaixo, que tal optimismo é infundado e a ideia de uma autonomia de princípio de IE face ao modo de progredir do inquérito empírico é inaceitável.

Da segunda consequência diria que peca por defeito ou omissão: é que, seguramente fundado no que considere ser o excesso de optimismo acerca das virtualidades epistemológicas de IE, Husserl considera-se também autorizado a fazer a economia de considerações particulares e de descrições concretas acerca das ciências suas contemporâneas, da sua evolução histórica e, pior de tudo, da sua estrutura lógico-epistemológica. Em nenhum momento dos §§ 1 a 17 das Ideen I nos é proporcionado uma análise detalhada de nenhum caso concreto. Por exemplo, questões do tipo: qual é a sintaxe (e, eventualmente a semântica) própria de um sistema de enunciados de uma

teoria física? qual é o estatuto ontológico-epistemológico de uma afirmação do tipo 'toda a molécula de água é composta necessariamente (?) por um átomo de oxigénio e dois de hidrogénio'? trata-se da expressão de uma lei empírica ou eidética? quais são as condições em face das quais eu posso considerar que devo rever (alterar, excluir) uma lei, empírica ou eidética, 'formal' ou 'material', i.e., do âmbito, respectivamente, das 'ontologias' formal ou regionais, ou das 'ciências de factos' que Husserl afirma serem-lhes correspondentes? Estas são questões cuja resposta, ou tentativa de resposta, exige análises particulares e acerca das quais as Ideen I são omissas. Em vez de tais questões e de tais análises, encontramos logo no início das considerações que as Ideen I tecem acerca de 'ciências de factos' e de 'essências' a afirmação seguinte: "Não é aqui o lugar de discutir o que é no detalhe, um método próprio a uma ciência da experiência e como é que esse método estabelece o seu direito a sair do quadro estreito dos dados directos da experiência" (p. 8, texto já citado acima). Ora, em vez dessa discussão, temos vindo a assistir à promoção de teses de natureza filosófica acerca de qual deva ser a natureza de cada um desses dois tipos de ciências, 'de factos' e 'de essências', e de qual deva ser a natureza da relação entre os dois tipos - veja-se de novo, as proposições (A), (B) e (C) avançadas acima. Nesta conformidade, penso que só haveria um critério com base no qual essas teses filosóficas expressas por essas proposições, poderiam ser consideradas, pelo menos, plausíveis: se não fosse possível citar contra-exemplos perti

nentes. Isto é, se não existissem casos, ou, pelo menos, se não existissem casos relativamente simples e manifestamente irrecusáveis que pudessem funcionar como evidências contra a doutrina proposta por Husserl. Infelizmente, creio que é fácil reportoriar tais casos (cf. mais abaixo, o que chamei Amostras (1) e (2)). Vemos também desde já em que medida esta segunda consequência é complementar da primeira: é o optimismo excessivo acerca de IE que implícita e tacitamente caucionava que se faça a economia das análises detalhadas dos casos concretos. (Na realidade, e dado que Husserl é sobejamente conhecedor de muita da ciência do seu tempo, só assim se compreende a inadequação que parece existir na sua filosofia para esta ciência. Digamos, pace o próprio Husserl, que as 'evidências' filosóficas que este autor pretende avançar 'impedem-no' de 'ver' a situação de modo diferente e, eventualmente, mais adequado).

Esta 'posição oficial' de Husserl concentra-se também, de forma notável, na seguinte passagem: "a antiga doutrina ontológica, segundo a qual o conhecimento do 'possível' (Möglichkeiten) deve preceder (vorhergehen) o do real (Wirklichkeiten) continua a ser, em minha opinião, e na medida em que seja compreendida e empregue correctamente, uma grande verdade (eine große Wahrheit)" (Ideen I, p. 159, sublinhados por Husserl).

Completarei, por agora, os meus comentários a esta questão mostrando, primeiro, como deve ser neste contexto considerada a noção de possibilidade por oposição a realidade, e

discutindo, em seguida, alguns casos em que me parece ser óbvio que a posição oficial de Husserl, (A) - (D), é claramente posta em questão.

Esta noção de possibilidade, ou de ser possível, não constitui um terceiro predicado autônomo, que se deva acrescentar aos outros dois, generalidade e necessidade (cf. alínea B (i), deste parágrafo), mas uma forma de pensar estes dois face ao predicado de existência atribuído, como se viu, aos 'factos' e às ciências de factos'. Para justificar que a noção de possibilidade não constitui um terceiro predicado autônomo é então necessário mostrar como ela pode ser derivada das anteriores. Tal é possível como se segue:

(1) 'Necessidade' e 'possibilidade'

Qualquer afirmação que contenha a negação de uma possibilidade e verse sobre 'factos', i.e. que inclua uma menção de existência, pode, segundo Husserl, ser derivada de uma necessidade eidética, e.g., "não é possível que exista uma coisa material que não tenha extensão", é uma expressão derivada de necessidade eidética representada na expressão seguinte: "todas as coisas materiais são extensas" (cf. Ideen I p. 16).

(2) 'Generalidade' e 'possibilidade':

Esta necessidade eidética é, como se fez já referência, resultado da participação de uma generalidade eidética a qual versa sobre estados de coisas eidéticas. Estes últimos devem agora ser plausivelmente concebidos como uma atribuição de predicados essenciais a estados de coisas existentes possí-

veis, sob a forma: "se existir um x e esse x for tal então..." onde '....' designa o lugar a ser ocupado por um predicado essencial ou por uma lei eidética. Exemplo: "se existir uma coisa e essa coisa for material então é predicado essencial dessa coisa a extensão", sob a forma de lei eidética temos, de novo, "todas as coisas materiais extensas". (cf. supra o Quadro 1 na alínea B (i) deste parágrafo). No § 5 das Ideen I Husserl mostra como todo o juízo que diz respeito ao indivíduo mas lhe atribui um predicado essencial é dotado de uma validade eidética geral (eidetischer Allgemeingültigkeit) (p.13), e pode por isso ser convertido (umgekehrt) numa proposição eidética verdadeira que verse sobre um estado de coisas eidético (p.14). dotado como se sabe de generalidade incondicionada (i.e. não dependente da existência de facto do indivíduo em questão).

No que diz respeito à apresentação e discussão de casos em que a doutrina de Husserl me parece particularmente posta em questão, poder-se-á começar com o caso representado na passagem seguinte: "Não se deve confundir generalidade ilimitada das leis da natureza com generalidade eidética. A proposição: 'todos os corpos são pesados' não afirma, é verdade, nenhuma coisa determinada no interior da totalidade da natureza como existente (e é, portanto, de uma generalidade ilimitada). Contudo ela não possui a generalidade incondicionada das proposições dotadas de generalidade eidética, na medida em que ela acarreta sempre, como o exige pelo seu sentido próprio, uma lei da natureza, uma posição de existência, a saber, a da própria natureza, a da realidade (Wirklichkeit) espacio-temporal:

todos os corpos — na natureza, todos os corpos 'reais' — são pesados. Contrariamente, a proposição 'todas as coisas materiais são extensas' possui uma validade eidética e pode ser entendida num sentido puramente eidético, na medida em que a tese de existência (Daseinthesis) operada pelo sujeito é excluída" (Ideen I p. 16 sublinhados de Husserl). Note-se, que a distinção não é sequer proposta com base numa distinção entre predicados (respectivamente, 'peso' e 'extensão'), mas com base numa distinção entre sujeitos (respectivamente, 'corpos' e 'coisas materiais'). Quererá então dizer Husserl que o conceito de 'corpo' acarreta a ideia de existência na natureza "todos os corpos — na natureza" e o conceito de "coisa material" não "todas as coisas materiais — na natureza ou 'fora dela'"? A ideia é demasiado estranha para lhe poder ser imputada. Mas, afastada essa ideia, como dar conteúdo à distinção entre unbeschränkte Allgemeinheit e Wesensallgemeinheit, sem ser pela afirmação 'metafísica' de essências e pela sua distinção principal dos 'factos'? Se não for assim, se não se assumir que os conceitos de 'essência' e de 'facto' são primitivos e operatórios, verdadeiros parti pris desta 'descrição' como dar sentido à distinção, crucial para a posição de Husserl, entre estes dois tipos de generalidade, o primeiro próprio das 'ciências de facto' e o segundo próprio das 'ciências de essências'? E se não se conseguir dar sentido, ou conteúdo, à distinção, como é possível continuar a afirmar que existe uma distinção de princípio entre ambas (cf., acima, a proposição (A) representativa da 'posição oficial' de Husserl)?

Seguindo esta mesa ordem de razões, vemos que, se a distinção entre 'generalidade ilimitada' (unbeschränkte) e 'generalidade incondicionada' (unbedingte) perde muita da sua significação, então a própria distinção entre 'necessidade eidética' e 'outro tipo de necessidade', digamos, 'necessidade empírica' ou 'natural' perde, igualmente, muita da sua pertinência (lembremo-nos ainda do que foi esquematicamente representado acima no Quadro 1, e do comentário que se seguiu ao conceito de 'necessidade' como resultante da aplicação aos factos da 'generalidade eidética'). Pode-se, para continuar ainda com o mesmo exemplo, perguntar o que é que nos permite distinguir a afirmação de que 'se x é uma coisa material, então necessariamente x é extenso', da afirmação 'se x é um corpo então necessariamente x é pesado'. Ou, escolhendo um outro exemplo ainda mais significativo: admitamos que a água pode ser possuidora de predicados eidéticos, como o podem as coisas materiais individuais, visto que, do ponto de vista eidético, ela possui predicados que podem ser afirmados em essência ao mesmo título que, por exemplo, os do triângulo e esta é a única condição imposta por Husserl (cf. Ideen I p. 10, texto já citado). Considere-se que a proposição que segundo esta posição, determinaria a guididade da água seja a seguinte: "molécula composta por dois átomos de hidrogénio e um de oxigénio" ou, de forma abreviada, " H_2O ". A proposição: "se x é água então x é necessariamente um conjunto de moléculas compostas por dois átomos de hidrogénio e um de oxigénio" parece então ser uma proposição dotada de uma necessidade eidética. Mas,

ela é também, manifestamente, uma proposição que pertence ao que Husserl chamaria 'ciência de factos', visto que foi obtida por via empírica (e.g. electrólise da água). Ora, uma vez que se admita, como é o caso de Husserl, que a água deverá ter uma essência é difícil pensar-se numa proposição que expresse melhor a essência da água que a proposição supra referida. Mas, visto que ela foi, indiscutivelmente, obtida por um processo de 'generalização experimental', e não por IE, pode-se agora pôr a questão de saber se esta proposição deve fazer parte da 'ontologia da natureza', digamos da secção 'singularidades eidéticas' dessa ontologia ou da 'ciência de factos' correspondente, no caso a química⁽¹²⁾? A impossibilidade de responder disjuntivamente, de forma exclusiva, a esta questão, ou a plausibilidade em pensar que não há disjunção pertinente neste caso, leva-nos a tornar problemática ou pelo menos flexível demais para poder ser relevante, a afirmação de Husserl já citada, segundo a qual, "as ciências eidéticas se recusam por princípio a incorporar os resultados cognitivos das ciências empíricas" (*Ideen I* p. 18, Husserl sublinha toda esta afirmação; eu optei neste contexto, por sublinhar apenas 'prinzipiell' e 'Erkenntnisergebnissen'). Ora, como se terá notado, esta afirmação representa o segundo aspecto da 'posição ofi-

(12) O filósofo da ciência Hilary Putnam discute, no ensaio Possibility and Necessity, com muito maior detalhe e no âmbito da lógica modal este mesmo exemplo. A lógica modal define precisamente o âmbito no qual, de novo, os 'problemas sobre as essências podem ser retomados' (p. 63) (cf. Putnam 1983 pp. 46-68, especialmente pp. 63-68). Os comentários que tenho vindo aqui a levar a cabo situam-se, naturalmente, fora desse difícil e controverso (cf. por exemplo, Quine 1981 ensaios 12-14) domínio da lógica contemporânea e pretendem, no essencial, apenas mostrar como o critério fornecido por Husserl para distinguir entre necessidade eidética e necessidade natural é, manifestamente, insuficiente.

cial' de Husserl (cf. supra proposição (B)).

Por fim, se os limites rígidos que (A) e (B) representavam se tornarem permeáveis em consonância com o que tenho vindo a sugerir, então, a afirmação da "dependência das 'ciências empíricas' face às 'ciências eidéticas'" (cf. supra afirmação (C)) deixa de poder ser interpretada como 'oficialmente' pretende Husserl, i.e., como expressando uma relação de dependência entre dois domínios principalmente distintos, o das 'essências' e o dos 'factos', mas deve ser interpretada como querendo apenas significar que existe um processo evolutivo de racionalização, como muito legitimamente lhe chama também, de forma 'oficiosa', Husserl (Ideen I p. 18 e 20). Mas esta afirmação mitiga e flexibiliza substancialmente o conjunto formado pelas três proposições (A), (B) e (C); e, ao mesmo tempo, torna (D) irrelevante. Em particular, os termos 'factos' e 'essências' deveriam ser eliminados, deixando de constituir os parâmetros da descrição e afirmar-se-iam apenas diferentes estádios, níveis, ou graus de sistematização de determinada ciência empírica. Correlativamente, não deixaria de ser plausível sugerir que, o que era considerado na 'versão oficial' uma diferença de princípio entre tipos de proposições (eidéticas e empíricas, ou, mais precisamente entre proposições dotadas de generalidade eidética e proposições dotadas de generalidade empírica), devesse agora ser, pelo menos 'oficiosamente', considerado como uma diferença de grau de racionalização ou, mais adequadamente ainda, de sistematização, entre essas mesmas proposições. Note-se, para mais, que já não é

possível evocar aqui a distinção entre predicados essenciais (expressos nas proposições de generalidade eidética) e predicados acidentais (expressos nas proposições de generalidade empírica).

Com efeito, depois dos exemplos estudados, já não temos simplesmente:

Amostra 1

(1) "todas as coisas materiais são extensas" (proposição eidética).

e
(2) "todos os cisnes são brancos" (proposição empírica; juízo de experiência).

ou

(3) "a caneta está sobre a mesa" (proposição empírica; juízo de percepção).

mas sim uma amostra bem mais complexa, do tipo:

Amostra 2

(1) "todas as coisas materiais são extensas".

(2) "todos os corpos são pesados".

(3) "todas as moléculas de água são constituídas por dois átomos de hidrogênio e um átomo de oxigênio".

(4) "todos os cisnes são brancos".

(5) "a caneta está sobre a mesa"

Ora, a diferença de grau de sistematização entre os enunciados da Amostra 2, deixa-se representar de forma suficientemente adequada pela ideia de 'mais condicionado pela experiência', e situado portanto na periferia do 'esquema conceptual

da ciência', e pela ideia de mais próximo dos 'princípios racionais da ciência', e situado portanto mais no interior do 'esquema conceptual da ciência e, nesse sentido, 'menos condicionado' por esta⁽¹³⁾. Nesta conformidade, os enunciados (4) e (5) são aqueles que convém considerar como mais condicionados pela experiência, no sentido em que basta uma outra experiência isolada (e.g. de um cisne preto, ou de que não está nenhuma caneta em cima da mesa) para que os abandonemos e são precisas uma (a percepção da caneta em cima da mesa) ou inúmeras (o conjunto de percepções equivalente à constatação de que todos os cisnes são pretos) para que os aceitemos. Diferentemente, os enunciados (1) a (3) da Amostra 2 são aqueles "que partilham do seguinte status: nenhuma experiência que se possa descrever pode, por ela própria, derrubá-los (overthrow them); (...) mas, por outro lado, a maioria destes princípios podem ser derrubados se houver uma boa razão para o fazer, e uma tal boa razão teria que consistir na apresentação de uma teoria totalmente rival (a whole rival theory) envolvendo a negação desses princípios, mais a prova (the evidence) do sucesso dessa teoria rival" (Putnam, 1975, p. 48, sublinhados por mim)⁽¹⁴⁾.

A ideia de 'contaminação' das 'ciências de facto' pelas 'ciências eidéticas' (expressa em (B) pela afirmação: "não

(13) W. Quine é, como se sabe, o responsável pela introdução desta ideia e pelo seu uso no contexto de debates filosóficos deste tipo (cf. Quine, 1953, pp. 42-46).

(14) Não é despropositado acrescentar em nota, que Hilary Putnam está a referir-se, no contexto em que ocorre a citação, aos princípios da geometria e à definição de energia cinética (cf. Putnam ob.cit., pp. 42-54; especialmente, para os princípios da geometria, pp. 46-50).

existe nenhuma ciência de factos que (...) possa permanecer pura (rein) de todo o conhecimento eidético (...)" Ideen I p. 18) deve então ser tomada a sério e mesmo levada ao limite, digamos, até se 'transformar' nesta outra: não existe nenhuma diferença de princípio pertinente entre ambas as ciências. Na realidade, a não ser que se defina de forma rudimentar e tendenciosa (como foi deliberadamente o caso da alínea A (ii) deste parágrafo que representava a posição de Husserl) as 'ciências de factos', qualquer 'descrição' plausível do inquérito científico que leve em consideração o que Husserl chama "o seu pleno desenvolvimento como ciência" (die eals Wissenschaft vollentwickelt p. 18), não deverá ser construída a partir de dicotomias de princípio ('facto'/'essência'; 'generalidade ilimitada'/'generalidade incondicionada'), mas sim a partir da ideia de unidade do esquema conceptual da ciência e de graus de condicionamento/independência das proposições que constituem esta última face à experiência.

(ii) 'Concrecto', 'abstracto' e 'indivíduo'

Trata-se agora de dar conteúdo aos conceitos de indivíduo e de região. Para tal, torna-se necessário introduzir um último marco ontológico, fundamental, que diz respeito ao 'abstracto' e ao 'concrecto'.

As categorias de 'abstracto' e de 'concrecto' referem objectos, 'objectos abstractos' e 'objectos concrectos'. Elas vão ser introduzidas por Husserl nas Ideen I, na sequência de um aprofundamento do conteúdo do conceito de 'singularidade eidética'. As 'singularidades eidéticas' correspondiam, lembre

mo-lo, ao limite inferior da escala das essências e designavam as diferenças específicas de nível inferior (cf. Ideen I p. 25, texto já citado acima em B (ii). Um bom exemplo do que fosse uma 'singularidade eidética' podia ser representado pela 'essência de triângulo em geral', ou pela 'essência de número dois' ("Dois, três, etc., são diferenças últimas do gênero supremo 'número em geral', quer dizer, são singularidades eidéticas" Ideen I p. 25). Para aprofundar o conteúdo do conceito de 'singularidade eidética', Husserl vai agora construir a relação entre estas, as suas espécies intermediárias e o seu gênero supremo, introduzindo o conceito fundamental de 'contido em...' ou 'estar contido em...': "Estas relações eidéticas designadas pelas palavras espécie e gênero (e diferentes das relações de pertença a classes, quer dizer, a grupos) implicam que na essência mais particular [a singularidade eidética], a mais geral esteja 'imediata ou mediatamente contida', mas num sentido determinado que deve ser apreendido por intuição eidética (...): o que é eideticamente singular implica então a totalidade das generalidades situadas sobre si, as quais, por sua vez, estão hierarquicamente 'umas nas outras', a mais elevada sempre na (im) mais baixa" (Ideen I pp. 25-26). O conceito de 'estar contido em...' distingue-se então do conceito (de teoria dos grupos ou dos conjuntos) 'pertence a ...'; e também, como vamos seguidamente ver, do conceito de subsumção e de subordinação: "não se deve confundir a subsumção de um indivíduo, e em geral de um 'este-aqui', sob uma essência (subsumção que varia conforme se trate de

uma diferença última ou de um género), com a subordinação de uma essência à espécie que lhe é superior ou a um género" (p. 27). O indivíduo é pois subsumido sob uma essência singular, a qual por sua vez está subordinada às espécies e aos géneros eidéticos materiais. Mas esta relação de subsumpção ou de subordinação não deve ser confundida com a relação de pertença de um indivíduo a uma classe ou a um conjunto⁽¹⁵⁾ pois, diz Husserl, não é por exemplo, a 'classe' (i.e. o género supremo) 'número em geral' que contém todas as 'singularidades eidéticas' a que poderíamos chamar 'essências dos números naturais' (i.e. 'um', 'dois', 'três', etc., cf. texto citado das pp. 25-26) mas, pelo contrário, são as 'singularidades eidéticas' que contêm o género supremo 'número em geral' (ou 'quantidade em geral') e a espécie 'número natural' e não o inverso. Situando-nos apenas no plano eidético e, portanto, não considerando de momento a relação de subsumpção (singularidade eidética/ indivíduo), vemos que, afirmar que uma essência, uma singularidade eidética, se subordina a espécies e géneros que estão colocados - segundo a escala de generalidade já referida antes - acima dela, significa afirmar que esta essência contém

(15) A relação de pertença, fundamental em teoria de conjuntos, é pois irrelevante para esta situação: "nicht Klassen - d.i. Mengenverhältnissen" (p. 25. A razão desta irrelevância é manifesta através do seguinte exemplo: considere-se o conjunto de todos os objectos que estão em cima da mesa; suponhamos que são três objectos, caneta, folha de papel e livro; represente-se por A este conjunto, por x, y e z, respectivamente cada um dos três objectos mencionados e por ε a relação de pertença (de acordo com a notação mais corrente em teoria dos conjuntos); temos então $x \varepsilon A$ e $y \varepsilon A$ e $z \varepsilon A$. como se pode constatar não há nenhuma propriedade eidética ('predicado eidético') notável expressa por ε (o facto de x, y e z referirem coisas materiais é, neste contexto, irrelevante pois a relação de pertença, é obtida pelo facto de estarem em cima da mesa). É plausivelmente por esta razão que Husserl exclui o conceito de pertença (Verhältnisse).

essas espécies e esses gêneros, tal como um indivíduo contém predicados que outro indivíduo pode também conter (e.g. 'extensão', 'materialidade', 'peso', etc.). E, sendo assim, as leis eidéticas que regem as relações de compossibilidade – ou, como Husserl também lhes chama, de coordenação (Koordiniert), ou, como lhes chamei mais acima (em B (ii)), de comunicação inter-genérica e inter-específica – verificam-se a propósito dessa essência material última. A singularidade eidética é assim pensada como constituída por, digamos, um 'enxame' de predicados eidéticos compossíveis.

A relação de subsumção que representa relação entre uma singularidade eidética, ou essência material última, e uma classe de indivíduos, é explicada por Husserl através do conceito de extensão (Umfänge) ou, mais precisamente, extensão empírica (empirishem Umfang): "toda a essência em geral tem uma extensão composta de casos individuais, quer dizer, que constituem o 'conjunto' ideal (ideellen Gesamtbegriff) de todos os possíveis 'estes-aqui' (Diesheiten) aos quais pode ser eideticamente referida. O termo extensão empírica diz mais: ele significa a restrição de âmbito eidético à esfera existencial, em virtude de uma posição de existência que anula a pura universalidade" (Ideen I p, 27 in fine, sublinhados por Husserl). A diferença relevante entre subordinação (gênero e espécie/singularidade eidética) e subsumção (singularidade eidética/indivíduo), é então a afirmação ou posição de existência que ocorre no segundo caso e não ocorre no primeiro e se representa pela afirmação da existência de algo no

contexto espacio-temporal. Os predicados eidéticos de uma classe de indivíduos subsumidos por 'essência material última' comum, são então todos os predicados comuns a esses indivíduos à exceção dos que relevam da sua posição de existência espacio-temporal e expressa pela categoria 'dieses-da', 'este-aqui': "as categorias substractos [ou categorias últimas] distribuem-se em duas rúbricas que se excluem mutuamente: 'a essência última material' e o 'este-aqui', ou a pura unidade individual" (Ideen I p. 28 sublinhado de Husserl). Dito de outra forma ainda: o que distingue uma 'essência material última' ou 'essência regular' ou 'regularidade eidética' (expressões todas elas equivalentes) de um indivíduo é, do ponto de vista 'lógico' em que as Ideen I trabalham esta distinção, a categoria 'este-aqui' que denota existência e se aplica ao 'indivíduo' mas não à 'essência singular' os restantes predicados sendo, ao que parece, comuns.

É explorando um pouco mais o conceito de "estar contido em..." (Enthaltenseins) - que Husserl identifica como "fazer um com..." (Einsseins) ou "estar ligado a..." (Verknüpftseins) (p. 29) - que as Ideen I vão propor uma definição de objecto 'dependente' (unselbtändige) e de 'objecto independente' (selbständige) ou 'concreto' (Konkretum), distinção essa que divide dicotomicamente as singularidades eidéticas em abstractos e concretos - die eidetischen Singularitäten zerfallen demnach in abstrakte und konkrete (p. 30) - e permite construir o conceito de indivíduo : "uma essência dependente chama-se um abstracto (Abstraktum), uma essência absolutamente in-

dependente chama-se um concrecto (konkretum). Um 'este-aqui', cuja essência material é um concreto chama-se um indivíduo (Individuum)" (p. 29 in fine, sublinhados por Husserl). Curiosamente, esta distinção entre concrectos e abstractos comunica-se recursivamente aos gêneros: "resulta daqui, para mais, uma divisão característica fundamental dos gêneros em dois grupos: os que têm sob eles concretos e os que têm sob eles abstractos. Para maior comodidade falaremos de gêneros concrectos e de gêneros abstractos (...) mas ninguém pensará em tomar os gêneros concrectos eles próprios, por concrectos no sentido primitivo da palavra (...); pode-se dar como exemplo de gêneros concrectos a 'coisa real', o 'fantasma visual' (a forma visual que aparece com uma plenitude sensível) a 'vivência', etc.. Pelo contrário, a 'forma espacial', a 'qualidade visual', etc., são exemplos de gêneros abstractos" (Ideen I, p. 30, sublinhados por Husserl).

É já clássico reenviar para a "IIIª Investigação" das L.U. para completar o comentário à doutrina das Ideen I acerca deste tópico: 'abstracto'/'concreto' (i.e., 'dependente'/'independente'). Dado que, como espero ainda vir a mostrar, este tópico é na realidade de extrema importância, irei proceder aqui em consonância com esta regra. Temos então:

Excursus: Todo (Ganze) e Parte (Teil) na 3ª Untersuchungen das L.U.

Na IIIª Unt. os termos Ganze e Teil são usados como primitivos e irredutíveis. Husserl considera a existência de

dois tipos de 'partes': 'momentos' (Momente) e 'pedaços' (Stück). Nos primeiros verifica-se uma relação de mútua implicação, entre si e face aos 'todos' que conjuntamente constituem. Os exemplos que Husserl dá deste tipo de 'partes', os 'momentos' são: 'extensão'/'superfície', 'cor'/'brilho' (IIIª Unt. § 7). Desta mútua implicação se deriva uma regra de sequência (IIIª Unt. § 10) para cada momento, e.g., brilho → cor → superfície → extensão (a seta significa 'implica'; a sucessão das setas representa a regra de sequência da implicação). Das partes se pode então afirmar que são essencialmente dependentes, momentos de um todo.

"Podemos dizer simplesmente: os objectos dependentes são os objectos de tais espécies puras aos quais se aplica a lei de essência, segundo a qual, se elas existem devem existir somente como partes de todos mais vastos de uma certa espécie correspondente" (IIIª Unt. p. 240, cf. também § 10). Inversamente, no que respeita aos 'pedaços' não há mútua implicação, o que significa que são separáveis (por processos sem interesse filosófico) dos seus todos. Considere-se uma árvore com as suas várias partes, ramos, folhas, raízes, tronco, etc.; todas estas partes são destacáveis, por corte por exemplo, desse todo e podem subsistir por si, são independentes entre si e do todo (a árvore) a que originalmente pertenciam (IIIª Unit. § 7).

Husserl propõe depois, IIIª Unit. §§ 11-25, um conjunto de definições e leis que governam as várias relações que podem ser derivadas da distinção entre 'momentos' e 'pedaços'.

As mais importantes relações são entre 'partes fundantes' e 'partes fundadas' e entre 'concrecto' e 'abstracto'.

A parte A está fundada na parte B se A não pode existir sem B; a parte D funda a parte E se E não pode existir sem D; deixa-se indecيدido se D precisa de E. Se precisar, então a relação de fundação é recíproca, se não, é unilateral. (Recordemo-nos, neste contexto, do que Husserl afirmou sobre Leib e Seele no § 1, p. 32, das Ideen I: "a teoria da alma funda-se necessariamente na teoria do corpo").

Por sua vez, um abstractum é um objecto face ao qual existe em geral um todo do qual ele constitui parte dependente (IIIª Unt. p. 267). Um concretum é chamado absoluto quando sob nenhum ponto de vista ele pode ser considerado abstracto (IIIª Unt. p. 268, cf. todo o § 17 desta Untersuchungen).

Husserl desenvolve depois, parágrafos §§ 19-24, as noções de mediatamente fundado e imediatamente fundado, noções que não são para a questão que nos ocupa, muito importantes; contentemo-nos com um exemplo: o brilho, no exemplo dado acima, está imediatamente fundado na cor e imediatamente fundado na superfície e ainda mais distantemente fundado na extensão⁽¹⁶⁾.

Voltando às Ideen I o problema que gostava agora de colocar, é o seguinte: de acordo com as definições dadas pelo próprio Husserl (na pág. 29 das Ideen I e na pág. 268 da IIIª Unt.), definições que são afinal as únicas de que dispomos, como é possível atribuir o predicado de concrecto a qualquer outra coisa que não à 'coisa real' e, sendo o caso, ao 'ser

(16) Para um desenvolvimento e crítica da lógica dos Todos e das Partes, cf. Sokolowski, 1977 pp. 94-111.

vivo'? Husserl atribui-o, é certo, ao "'fantasma visual', à 'vivência', etc.". Mas será possível fazê-lo em consonância com as definições propostas? Como é possível afirmar que o 'fantasma visual' é independente do todo material ou real no qual ele existe? ou, afirmar que a 'vivência' é independente face ao 'ser vivo' no qual ela 'existe'? Note-se para mais que Husserl afirma que "a 'coisa material' e a 'alma' são regiões diferentes do ser e contudo a segunda tem o seu fundamento [cf. supra, no Excursus, definição de 'parte fundada'] na primeira" (Ideen I p. 32; esta afirmação não é ocasional: a estrutura das Ideen II é construída com base nela). (Note-se ainda que estamos antes da CFF e que por isso a ideia de consciência transcendental como independente da realidade natural não pode vir em nosso auxílio. Pelo contrário, é ela que a partir desta situação, se inscreve como problemática).

De resto, como se terá notado, a distinção de dois tipos de essências materiais últimas, 'abstractas' e 'concretas', faz das do tipo concrecto um 'duplicado' do indivíduo (e não só dos predicados que determinam a sua quiddidade) já que, como referi acima, a única categoria que se acrescenta à 'essência material última concreta' para pensar o indivíduo é, de acordo com a definição também dada acima (cf. citação das Ideen I p. 29 in fine) a de 'este-aqui'. E, passando agora para os géneros, que outros géneros concretos, poderá haver senão o de coisa material e, sendo o caso, o ser vivo?

Mas, se estes são os únicos concretos que devemos admitir na nossa 'paisagem ontológica', então é a própria ideia

de regiões que, ao contrário do que Husserl desejaria, se tor-
na inoperacional para classificar as ciências. Husserl propõe,
 de resto, não uma mas duas definições de regiões. A primeira
 definição ocorre no § 9 das Ideen I na pág. 19: "toda a objec-
 tividade concreta empírica ordena-se tal como a sua essência
 material, a um género supremo, a uma 'região' de objectos em-
 píricos. A esta essência regional pura corresponde então uma
ciência eidética regional" (sublinhado mim. Este texto foi
 já citado acima na alínea B (ii)); a segunda definição ocorre
 no § 16, pág. 30: "A região não é outra coisa senão a unidade
genérica simultaneamente total e suprema que pertence a um
concreto, portanto o laço que confere unidade de tipo eidéti-
 co aos géneros supremos que correspondem às diferenças últimas
 no interior de um concreto"; e, por fim: "o problema da 'clas-
 sificação' radical das ciências, é no essencial, um problema
 de determinação (der Scheidung) das regiões" (§ 17 p. 32 in
fine, sublinhados de Husserl). A primeira definição de região
 sugere claramente que há tantas regiões quantos os géneros su-
premos - a classificação dos géneros supremos permitiria clas-
 sificar as ontologias regionais e assim, as ciências. Mas, a
 segunda induz claramente a ideia - ideia que não é congruente
com a primeira - de que há tantas regiões quanto os géneros
 supremos concretos. Ora, acabámos de ver que 'concreto' é
 um predicado que provavelmente só pode ser dito das coisas ma-
 teriais e, de novo, sendo o caso, dos seres vivos; o que signi-
 ficaria, então, que só há uma região, 'região coisa material', ou sen-
do o caso, duas: 'região coisa material' e 'região ser vivo'.

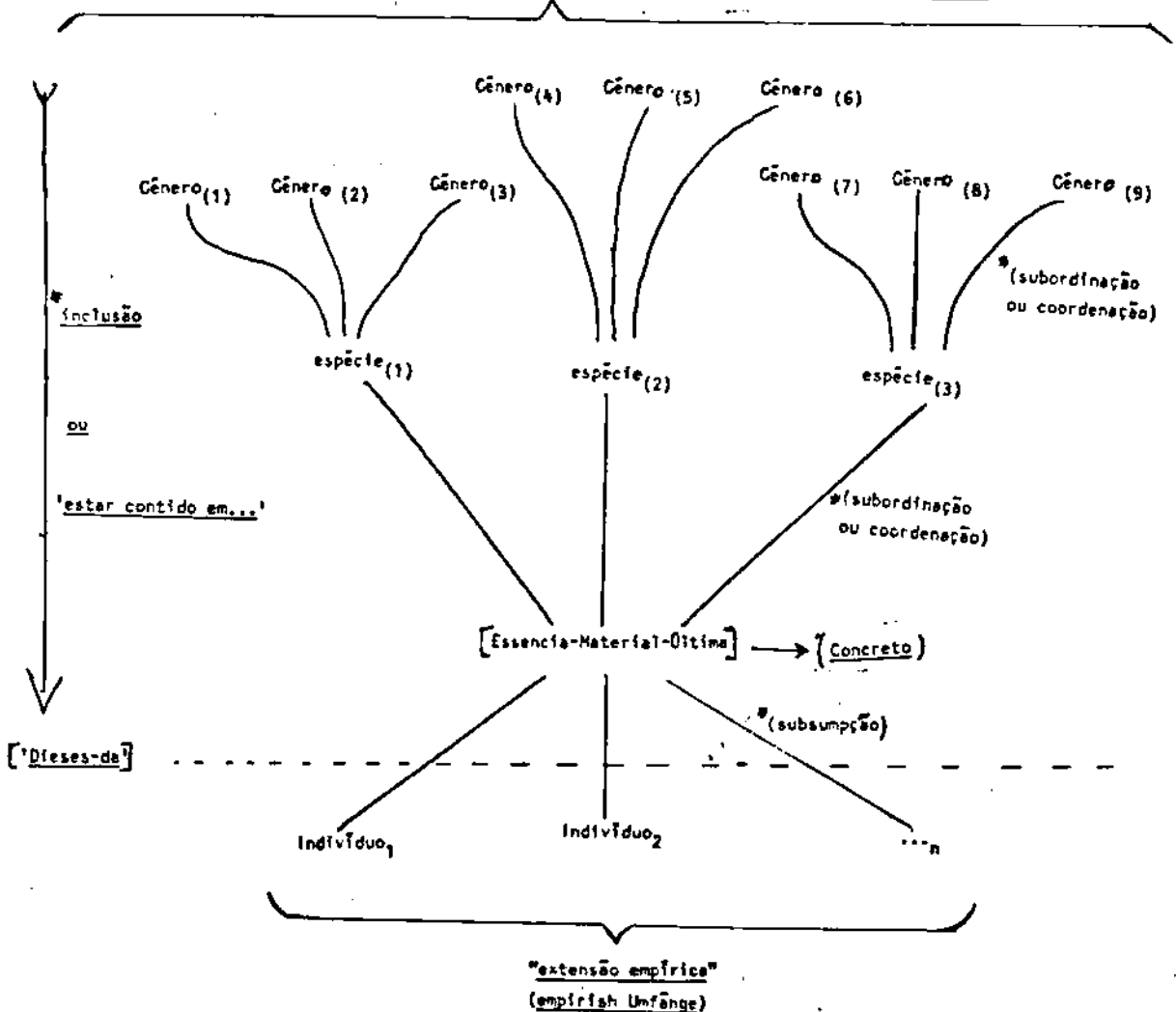
Ficamos por fim, com uma situação que parece ser claramente ambígua: por um lado, Husserl quer ressaltar toda a autonomia e independência para as ciências eidéticas materiais, as ontologias regionais, face ao inquérito empírico; por outro lado, os objectos putativos dessas ontologias referem-se necessariamente aos concretos nos quais eles estão incluídos e, em última análise, aos indivíduos que são a sua extensão empírica. E, nessa conformidade, as ciências eidéticas ou são meras definições nominais da quiddidade desses indivíduos (e.g. Homem = animal racional) ou se pretendemos, como o quer Husserl, que devam "ser tão ricas e ramificadas que o seu desenvolvimento sistemático permite falar de uma ciência ou de um conjunto completo de disciplinas ontológicas" (Ideen I § 9, p. 19) então não é plausível que se consigam manter estas disciplinas puras de todo o inquérito empírico e afirmar "que uma ciência eidética se recusa por princípio a incorporar os resultados cognitivos das ciências empíricas" (p. 18, texto já citado acima nesta alínea). Tudo isto torna mais plausível, creio eu, a ideia segundo a qual não há distinção relevante a fazer entre ciência empírica e ciência eidética e, no limite, não há senão ciência empírica. (A excepção, talvez, das ciências abstractas como a lógica, a matemática e a geometria). Em qualquer caso se, por hipótese, existir tal diferença a conceptualização proposta por Husserl não permite determinar qual seja. (O Quadro 3 propõe uma representação diagramática das relações entre 'região', 'essência material última' e 'in-

divíduo' construídas estas relações a partir do conceito de 'estar contido em...' (17).

Confronte-se o Quadro 2 que representa a doutrina dos §§ 9, 10 e 12 (à exceção do último parágrafo gramatical), com o Quadro 3 que representa a doutrina dos §§ 12 (só o último parágrafo gramatical), 13, 14, 15 e 16, e note-se que os dois diagramas não são congruentes. Atente-se sobretudo aos 'pontos de ramificação': no Quadro 2 a ramificação diverge a partir do 'Gênero' e converge para este; no Quadro 3 a ramificação diverge a partir da 'essencial material última' (ou 'singularidade eidética' cf. Ideen I p. 25) e converge para esta.

QUADRO 3

"RECIAÇÃO" (tal como é definida no § 16 pp. 30-31 de Ideen I)
Verknüpfung der obersten Gattungen



(17) Lothar Eley 1962 levanta questões cujo confronto com as que aqui foram postas é interessante (cf., especialmente, Eley, ob. cit., pp. 32-43 e 135-138). Jean Patočka 1965 (in 1978) procura 'responder' parcialmente a estas questões de L. Eley, através do conceito de intuição eidética, admitindo embora a pertinência das críticas (cf. Patočka, ob. cit., pp. 154-159).

§ 16. Comentário final à doutrina de Husserl

A - Contextualização plausível das dificuldades

Ao longo do parágrafo anterior fez-se por vezes, a distinção entre a 'doutrina oficial' de Husserl e, digamos, a 'doutrina oficiosa'. A primeira representa sempre a posição que Husserl considera necessária ao estabelecimento da sua 'paisagem ontológica', da sua distinção de princípio entre dois tipos de ciências e, lembremo-lo, à edificação da própria Fenomenologia como 'eidética regional' sui generis. A segunda, a 'doutrina oficiosa' resulta da elaboração de certos aspectos particulares da doutrina 'oficial' mas, curiosa mente, avança pontos que não parecem ser congruentes com as teses gerais desta última. Vimos ser este o caso da teoria da coordenação (koordiniert) ou, como também foi designado, da 'comunicação' inter-específica e inter-genérica (§ 15 B (ii) do ponto 5 até ao fim). Vimos ser também este o caso da teoria do 'abstracto' e do 'concreto' ou, se se preferir das definições de 'região' e de 'indivíduo' (§ 15 C (ii)). Viu-se ainda ainda que os 'sintomas' desta ambiguidade, entre 'posição' ou 'doutrina oficial' e 'posição oficiosa', estão presentes no texto das Ideen I (§§ 1-17) sobretudo sob a forma de duplicação de definições dos conceitos a que chamei primitivos: duas definições de 'singularidade eidética': duas

definições de 'região' (ambas citadas e comentadas no § 15 C (ii) deste trabalho). Ora, na medida em que 'região' e 'singularidade eidética' são como se viu, os dois limites, respectivamente superior e inferior do domínio das essências, esta 'duplicidade' atravessa toda a teoria das ontologias regionais e não é portanto uma anomalia casual. Viu-se, por fim, que a 'etiologia' próxima destes sintomas radicava nos conceitos de 'abstracto' e de 'concreto' ou o que é o mesmo, de 'dependente' e de 'independente', cuja definição era construída em consonância com o predicado 'estar contido em ...' (Enthaltenseins, que Husserl também identifica a 'fazer um com ...', Einsseins e, eventualmente, 'estar ligado a...', Verknüpftseins, Ideen I p. 29; cf. § 15 C (ii) do presente trabalho). Recorde-se também que estes conceitos de 'abstracto' e de 'concreto' são os conceitos a partir dos quais o conceito de 'indivíduo' pode ser também construído.

Considerando agora os textos, poder-se-ia afirmar que, aproximadamente, os §§ 1-13 das Ideen I representam predominantemente a 'doutrina oficial' e os §§ 14-16 desta obra, hipotecados como estão à IIIª. Untersuchungen das L.U., representam 'fugas' a esta doutrina. Ora, é importante não esquecer que Husserl não só não considera a teoria dos Todos e das Partes (exposta na IIIª Unt. e 'aproveitada' para os §§ 15-16 das Ideen I) como uma 'fuga' à doutrina oficial como, no Prefácio à segunda edição dos Prolegomena (L.U. vol. 1 de 1913), diz sobre ela: "eu tenho a impressão que esta Investigação foi muito pouco lida. Ela ajudou-me bastante e é, com

efeito, um pressuposto essencial para a completa compreensão das Investigações que se lhe seguem" (L.U. Vorrede 1913 p. XV). Esta afirmação pareceria poder ser uma objecção de peso à interpretação que tenho vindo a propor. Com efeito, se Husserl considera a IIIª Unt. tão importante como poderia ela – sobretudo através dos conceitos de 'dependente' e 'independente' – ser, uma vez projectada a sua doutrina nos §§ 15-16 das Ideen I a 'etiologia' próxima das ambiguidades e um 'ponto de fuga' à doutrina 'oficial'? Creio no entanto, que não estamos aqui perante nenhuma objecção à interpretação que proponho e que, tanto quanto tenho conhecimento, é original. Seguindo R. Sokolowski diria que, para Husserl a IIIª Unt. é importante fundamentalmente porque: "fornece uma estrutura formal que reaparece em muitos lugares estratégicos das Untersuchungen e nos trabalhos posteriores de Husserl. Serve como um esqueleto (skeleton) para as doutrinas filosóficas de Husserl mais elaboradas acerca da subjectividade e do seu mundo. A lógica dos todos e das partes funcionam mais visivelmente no que Husserl chamará mais tarde análise 'noemática': as descrições da estrutura dos objectos constituídos na consciência" (Sokolowski 1977 p. 94, sublinhados por mim). Ora, é sem dúvida por este tipo de razões que a teoria dos 'objectos dependentes' e 'independentes', ou 'abstractos' e 'concretos' "ajudou bastante" o trabalho de Husserl. Para ver em que medida foi assim basta termos em vista que a CFF vai determinar a consciência pura como uma região do ser absoluto (i.e. absolutamente independente) e o mundo como relativo a,

dependente de, essa consciência. Simplesmente, este tipo de argumentos são aqui sem pertinência pela simples razão que nos situamos ainda antes da CFF, isto é, antes da 'entrada em cena' da Consciência Pura. É certo que, como vimos a propósito de IE, já se fez recurso a (certos) actos de consciên-
cia, mas esse apelo foi feito a título de operador epistemo-
lógico, necessário, segundo Husserl, para o acesso aos objec-
tos gerais, e não para determinar uma relação ontológica en-
tre dois modos de ser: ser consciência e ser objecto. Mais
precisamente — e foi também por esta razão que no § 14 deste
trabalho procurei separar cuidadosamente o que então chamei
de "dois problemas ontológicos nas Ideen I" — o nosso proble-
ma até agora gira apenas em torno de dois outros modos de
ser: 'ser facto' e 'ser essência' que, como muito bem se sa-
be, não se confundem com 'ser consciência' e 'ser objecto'.
Em conclusão, a aplicação dos conceitos de 'dependente' e 'in-
dependente' aos modos de ser 'consciência' e 'objecto' "aju-
dou bastante" Husserl no estabelecimento das suas doutri-
nas; mas a aplicação desses mesmos conceitos (também eventu-
almente designados por 'abstracto' e 'concreto') aos modos
de ser 'essência' e 'facto' cria um 'ponto de fuga' na doutri-
na oficial de Husserl, na medida em que todas as essências
materiais (excepção feita da segunda definição de singulari-
dade eidética como essência material última e que
compreende todos os predicados do indivíduo à excepção de
'dieses-da') são abstractos e portanto, são dependentes do
indivíduo; conversivamente os únicos objectos independentes

são os indivíduos.

Parece então ser plausível afirmar que a razão desta ambiguidade se radica nas L.U. e se manifesta confrontando o antipsicologismo e a apologia da idealidade dos Prolegomena (que os §§ 1-13 das Ideen I reiteram) com a teoria dos todos e das partes (IIIª Untersuchungen) e mais precisamente com as definições de 'concretos' e de 'abstractos'. É como se Husserl tivesse receio de, por aceitar todas as consequências dos conceitos de 'concreto' ou de 'objecto independente', e dos seus contrários, 'abstracto' ou 'objecto dependente' (expostos no primeiro capítulo da IIIª Unt. e, sobretudo, nos §§ 14-16 das Ideen I), ter de considerar, retrospectivamente, as entidades ideais (lógicas e matemáticas) — de que as 'essências' são, muito plausivelmente, o mais acabado sucedâneo — como abstracções fundadas no psicológico e, a fortiori, a lógica e as ontologias como fundadas na psicologia. Digamos que, tal como se afirma que a teoria do corpo funda a teoria da alma (cf. de novo citação das Ideen I p. 32 e Ideen II passim.), se afirmaria, usando o mesmo tipo de razões, que a teoria das objectividades ideais (de novo lógica e matemática, e depois, ontologias) se fundariam na psicologia. O que implicaria uma queda no psicologismo que Husserl tão convincentemente combateu nos Prolegomena. Contudo este receio é, segundo creio, injustificado. Ele prende-se com uma confusão característica da época e do contexto filosófico de Husserl, confusão a que o próprio filósofo não terá escapado: a identificação do domínio do pensamento com o domí-

nio psicológico e a consideração do domínio da linguagem como simples expressão desse domínio. De acordo com essa confusão as alternativas são, apenas duas: ou se identifica pensamento com consciência empírica e então é-se empirista e nominalista em ontologia e psicologista em epistemologia; ou se nega essa identificação afirmando 'um outro plano' para o ser e para o conhecimento e então é-se "platónico" em ontologia e, por fim, "transcendentalista" em epistemologia. A consciência pura vindo neste último caso a suceder à consciência empírica com funções parecidas mas com 'propriedades', por princípio, diferentes.

Este exagero 'psicologista' ou, alternativamente, este receio exagerado do 'fantasma' do psicologismo e consequente refúgio no transcendental, pode ser ultrapassado se se considerar que a relação entre linguagem (uma linguagem dada) e entidades designadas nessa linguagem é, digamos, a 'chave' filosófica da ontologia (cf. já abaixo alínea C). Então, as 'entidades' psíquicas passam a ser uma espécie, entre outras, e.g. matemáticas, lógicas, físicas, químicas, etc., de entidades e são eventualmente coordenáveis ou não com as restantes. Nesta conformidade podemos tentar fazer justiça às objectividades ideais, afirmar no mesmo contexto, que os únicos objectos concretos existentes são os indivíduos e afirmar também, este é o ponto que de momento mais nos importa, que não é por serem entidades abstractas que as entidades ideais se fundam no psicológico, pelo contrário, elas incorporam-se na linguagem da ciência sem que tenhamos

necessidade de admitir a sua existência ideal extralinguística. Note-se que esta última afirmação é, de todo, diferente de dizer, como queria o psicologismo, que as entidades ideais são abstracção dos fenómenos psíquicos, ou que não são independentes face a estes, o que é, como mostrou Husserl, seguramente falso e mesmo uma absuridade.

A ideia fundamental desta viragem linguística em ontologia é fácil de apresentar: em vez de se considerar o que poderíamos designar por 'relação ontológica' como sendo uma relação de objectos em si e entre si, e.g., relação entre factos e essências, ou destes com a consciência (regra geral, psicológica); identifique-se esta 'relação ontológica' com a relação entre linguagem (ou linguagens, e.g. lógica, matemática, física, etc.) e as entidades designadas nessa linguagem (i.e., as entidades acerca das quais a linguagem em questão afirma predicados ou relações) e reformulem-se os problemas ontológicos tradicionais, e.g., que tipos de objectos existem (e.g. 'factos' e/ou 'essências')? quais as suas relações (e.g. 'abstracção de ...' e/ou 'independência face a...')? — em consonância com a 'relação ontológica' assim redefinida (1). (Mais alguns esclarecimentos sobre isto já abaixo na alínea C).

(1) A famosa metáfora de Heidegger "a linguagem é a casa do ser" (in Über den Humanismus) não deixa de ser significativa neste contexto. Infelizmente, Heidegger tem uma concepção metafísica do ser e da linguagem e trata de alto a linguagem proposicional da ciência acerca da qual versam as questões actuais de ontologia. Desta metáfora não é, portanto, possível derivar, em consonância com o pensamento heideggeriano, uma posterior conceptualização do problema. (Para o estabelecimento da

B - Duas ciências ou ciência unitária?

Vimos em vários momentos do § 15 deste trabalho (nomeadamente § 15 A(ii), B(ii) e C(i)) que é crucial para Husserl assegurar a distinção de princípio entre 'ciências de essências' (eidéticas, formal e regionais) e 'ciências de factos'. O estabelecimento desta distinção pode ser feito, como também vimos, por duas vias diferentes e complementares: ou se afirma que estas ciências são diferentes porque os seus objectos são diferentes, essências e factos ou, movimento complementar, se afirma que esses objectos são diferentes porque as 'propriedades filosóficas das proposições de umas e outras ciências são diferentes. Husserl assume, como se sabe, os dois movimentos correlativamente. Tratarei nesta alínea do segundo e na alínea seguinte de comentar parcialmente aspectos do primeiro.

As reservas que pensa ser legítimo colocar à distinção de princípio entre 'ciências de essências' e 'ciências de factos', bem como a 'posição oficial' defendida por Husserl para dar corpo a esta distinção, já foram avançadas por mim de forma que creio ser suficientemente sistemática (no § 15 alínea C (i)) para que seja aceitável poupar ao leitor uma fastidiosa recapitulação.

afinidade entre as questões actuais de ontologia e a linguagem proposicional da ciência, cf., entre muitos outros, Carnap 1956 pp. 205-221; Quine 1939 (in 1976 (2) pp. 197-202; 1943 pp. 113-227; 1948 (in 1953 II, pp. 1-19); 1951 (in 1976 (2) pp. 203-211) 1966 (in 1969 pp. 91-113); 1984 pp. 13-26; e Putnam 1987 pp. 3-40.

Limitar-me-ei, por isso, a desenvolver um pouco mais o aspecto que julgo ser essencial: Husserl pretende que certos predicados, chamemos-lhe 'predicados filosóficos', se dizem das proposições (Satz) próprias das 'ciências eidéticas' (cf. supra § 15 B(i) Quadro 1) e que certos outros, que são, num certo sentido, contrários aos primeiros, se dizem das proposições próprias das 'ciências de factos'. Representa-se seguidamente (Quadro 4): os predicados filosóficos respectivos de ambos os tipos de ciências (i.e. das suas proposições); e uma amostra de várias proposições com graus de generalidade e relação com as experiências diferentes, e ainda como sugere Husserl, que relacione os primeiros (predicados) com as segundas (proposições).

QUADRO 4A - PREDICADOS FILOSÓFICOS

	<u>Das 'Ciências Eidéticas'</u>	<u>Das 'Ciências de Factos'</u>
relação com a experiência	(a) <u>a priori</u>	(a)' empírico
	(b) analítico (formal)	(b)' ...
	(c) sintético (<u>a priori</u>)	(c)' sintético-empírico
	(d) generalidade incondicionada	(d)' generalidade ilimitada
	(e) necessidade	(e)' ...
valor de verdade	(f) apoditicidade	(f)' revisível

B - AMOSTRA 3 (cf., supra, § 15 alínea B(i) para as Amostras 1 e 2):

- (1) "pv-p" (Princípio do Terceiro Excluído ; cf. Ideen I p. 27, as leis lógicas são todas formais)
 - (2) "5+7=12"; ou, "a+b=b+a" (cf. Ideen I p. 17, "a ideia de número releva de ontologia formal")
 - (3) "a soma dos ângulos internos de qualquer triângulo é igual a 180°" (cf. Ideen I pp. 14-15)
 - (4) "todas as coisas materiais são extensas" (Ideen I, p. 16)
 - * (5) "todos os solteiros são homens não casados"
 - * (6) "todos os cisnes são animais"
 - * (7) "toda a molécula de água é composta por dois átomos de hidrogénio e um átomo de oxigénio (água \equiv H₂O)"
 - (8) "todos os corpos são pesados" (Ideen I p. 16)
 - * (9) "todos os cisnes são brancos"
 - * (10) "uma caneta está sobre a mesa"
- (*) - exemplos não dados por Husserl

C - RELAÇÃO ENTRE B e A segundo as Ideen I:

	<u>Proposições (B - Amostra 3)</u>	<u>Predicados Filosóficos (A)</u>	
<u>analíticas</u> <u>a priori</u>	(1)	(a),(b),(d),(e),(f)	ontologia formal
	(2)	(a),(b),(d),(e),(f)	
<u>sintéticas</u> <u>a priori</u>	(3)	(a),(c),(d),(e),(f)	ontologias regionais
	(4)	(a),(c),(d),(e),(f)	
<u>sintética</u> <u>empírica</u>	(8)	(a)',(c)',(d)',(f)'	'ciências eidéticas'
			'ciências de factos'

Em conformidade com o Quadro 4, em especial com a secção C, a situação que Husserl tem em vista torna-se imediatamente patente: as 'ciências eidéticas', formal ou regionais, contêm enunciados que não estão 'sujeitos' à revisão e são por isso a priori, isto é, absolutamente incondicionados face à experiência; estes enunciados podem ser analíticos (se relevarem da ontologia formal), ou sintéticos a priori (se relevarem da ontologia regional, cf. Ideen I § 16, p. 30-31); eles são dotados de generalidade incondicionada e são necessariamente verdadeiros, i.e. apodíticos. Para mais, as 'ciências eidéticas' contêm exclusivamente enunciados destes tipos. (A distinção entre analítico e sintético corresponde então para Husserl à distinção entre formal e material, cf. Ideen I pp. 32 in fine e 33 ab initio). Inversamente, as 'ciências empíricas' ou 'de factos' contêm enunciados empíricos, isto é, dependentes da experiência, sintéticos e, no seu melhor, dotados de generalidade ilimitada face aos objectos de que afirmam a existência de facto (cf. Ideen I p. 16, texto já citado e comentado no § 15 C (i) deste trabalho).

Já procurei mostrar (§ 15 C(i) deste trabalho) como, usando apenas os conceitos de 'generalidade incondicionada' e de 'generalidade ilimitada', Husserl não consegue propor uma distinção de princípio entre os enunciados mencionados na secção B do Quadro 4 com os números (1) - (4) e os aí mencionados com os números (5) - (8) dado que, embora por razões diversas, todos, e não só os (1) - (4) como quer Husserl, parecem ser relativamente e não absolutamente indepen-

dentes de cada experiência particular a que se possam referir. Vou agora tentar sugerir como o predicado de apoditicidade (ou irrevisibilidade) e o seu contrário a revisibilidade, também não são capazes de prestar a Husserl este serviço. (Tratam-se aqui de sugestões, ou mesmo apenas de indicações e não, propriamente de uma demonstração).

Indique-se em primeiro lugar, que os enunciados marcados com (1), (2) e (3), são hoje considerados sujeitos a revisão: "o mesmo a revisão da lei do terceiro excluído foi proposta como forma de simplificar a mecânica quântica" (Quine, 1953, p. 43); ou, "o exemplo da lógica quântica sugere uma forma segundo a qual a revisão deste princípio (o do terceiro excluído), pode ser sugerida (...) talvez (o enunciado) 'o electrão é uma partícula' seja simultaneamente verdadeiro e falso (...) tentar compreender a epistemologia de toda a lógica e da matemática clássica com base numa única noção de verdade a priori seria, penso, um erro grave" (Putnam 1953, p. 100, sublinhados por mim); e ainda, "depois do desenvolvimento da geometria não-euclidiana, a situação tornou-se muito diferente, como os físicos [que aceitavam tacitamente o uso da anterior geometria] rapidamente perceberam: dêem-nos um sistema conceptual ruval, e algumas razões para o aceitar, e nós estaremos dispostos a considerar a ideia de abandonar as leis da geometria euclidiana" (Putnam 1975 p. 48 sublinhado por mim).

Inversamente, se ninguém até hoje apareceu a propor a revisão de 'todos os solteiros são homens não casados'

(proposição (5)), ou de 'todos os cisnes são animais' (proposição (6)) tal deve-se, muito plausivelmente, ao facto de as proposições do tipo (5) serem convencionais e triviais (poder-se-ia, por exemplo, ter estipulado por convenção que um 'homem não casado' seria designado sempre por 'infeliz' ou, à escolha, 'feliz', e teríamos então definições diferentes respectivamente de 'homem não casado', de 'felicidade' e de 'infelicidade'), e de as proposições do tipo (6) serem igualmente convencionais e triviais mas agora no contexto de um certo ramo da ciência (a zoologia) — quando a atribuição do predicado 'animal', por exemplo por oposição a 'planta', é susceptível de fazer problema, como é o caso a propósito de certos seres unicelulares, então a sua atribuição ao ser em questão está sujeita a revisão. Finalmente, no que diz respeito ao enunciado (4), de que eu não tenho conhecimento se foi ou não proposta a revisão, fica-nos apenas a alternativa: ou é para ser entendido de forma trivial e convencional, ou é passível de revisão. Esta alternativa funda-se no facto de os conceitos de 'coisa material' e 'extensão' usados nesse enunciado, serem, à luz da física e das geometrias contemporâneas, de tal modo grosseiros que não é claro o alcance, nem o tipo de generalidade, da proposição.

Contrariamente à sugestão de Husserl, proponho então que se considerem dois tipos de enunciados — que não os 'eidéticos' e os 'empíricos' — são eles: tipo 1 - irrevisíveis mas convencionais (ou por estipulação) e triviais (caso dos enunciados (5) e (6) do Quadro 4; ou, tipo 2 - de interesse

cognitivo (i.e. dignos de constituírem uma ciência) mas re-
visíveis segundo duas condições:

Condição (a): porque podem ser negados por uma experiên-
cia (caso dos enunciados (9) e (10) do
Quadro 4)

ou

Condição (b): porque, sendo o caso, se pode disputar um
conceito que ele contenha (caso dos enun-
ciados (1 a (4) e (7)? e (8) do Quadro 3).
Ambas as condições são propostas por Put-
nam 1983 (p. 110).

No caso da condição b estes enunciados devem ser re-
vistos, i.e., o seu valor de verdade alterado, se se apresen-
tar uma teoria totalmente rival envolvendo a negação desses
conceitos, mais a evidência do sucesso da teoria rival em
questão (tese exposta em Putnam 1975 p. 48).

Putnam, 1983, num estudo intitulado "Há pelo menos
uma verdade a priori" (pp. 98-114), refere o que julga ser o
único enunciado não revisível e não trivial e a que chama o
"princípio mínimo de não-contradição" (p. 101) e que se enun-
cia assim "nem todo o enunciado é simultaneamente verdadeiro
ou falso" (p. 101 note-se que é 'mínimo' porque não afirma
que "todos... não são..." mas sim que "nem todos ... são..."
cf. ob.cit. pp. 101-110) (2)

(2) Naturalmente que este único enunciado constituiria a excep-
ção da 'regra' que se deriva das nossas considerações anteriores, consi-
derações para as quais textos do próprio Putnam nos serviram, entre ou-

Ponderada à luz desta consideração, é minha sugestão que: a doutrina de Husserl segundo a qual existem 'ciências das essências (ontológicas) e 'ciências de factos' e entre ambas existe uma distinção de princípio deve ser abandonada in toto, sendo dado que as duas propriedades principais (digamos primitivas) que, putativamente, permitiam distinguir entre ambas, a saber, generalidade e apoditicidade se revelaram incapazes de assegurar tal distinção (pelas razões acima aduzidas).

Nesta conformidade, não existe, pelo menos de momento, nenhuma distinção de princípio a traçar no âmbito dos enunciados da ciência – o que não obsta, claro, às distinções de facto que se prendem com a departamentização sempre mutável, dos saberes (e.g. física, química, botânica, história, filosofia, etc.) – mas existe apenas uma diferença de grau (maior ou menor dependência directa da experiência). Nesta conformidade, também muitas e mesmo as mais importantes proposições que constituem a nossa ciência "afrontam o tribunal da experiência não individualmente mas como um corpo corporativo (corporate body)" (Quine 1953), p. 41, cf. acima os tipos de enunciados revisíveis segundo a condição-b). (Esta tese que aqui é apenas sugerida, é conhecida habitualmente por tese de Duhem-Quine; já enunciada por Duhem 1906 pp. 303-328; foi desenvolvida pela primeira vez de forma

tros, de apoio. Esta questão prende-se também, como se terá sido sensível, com a questão acerca de um critério que assegure a distinção entre analítico e sintético. Para esta última questão veja-se o material recolhido em L.W. Sumner & John Woods (eds.) 1969 e ainda Putnam 1975, pp. 36-69 e 1983 pp. 87-138.

original, por Quine. Veja-se, por exemplo, Quine 1953, pp. 41-46, 1981, pp. 67-72). É notável que noutro contexto, quando se trata de contrastar a Ciência Fenomenológica e Transcendental com todas as outras Ciências, Husserl afirma: "to das as ciências da natureza são articulações de uma única ciência da natureza. O princípio é essencialmente diferente quando se passa para o domínio das essências absolutas (p. 96). Este domínio das 'essências absolutas' diz respeito à Fenomenologia Transcendental e não foi até ao momento considerado neste trabalho.

C - O problema da existência de um critério ontológico para a admissão de entidades

Voltemo-nos agora para os objectos próprios dos dois tipos de ciências considerados por Husserl, 'factor' e 'essências?'. O nosso problema é então saber se as Ideen I propõem um critério para a admissão desse tipo de 'entidades', digamos, para a admissão do seu recenseamento no interior da 'paisagem ontológica' que Husserl pretende afirmar. Lembremo-nos que nos encontramos numa situação pré-CFF mas em que o princípio dos princípios (cf. § 13 deste trabalho) já foi estabelecido. Pela CFF o problema da tese de existência (da realidade natural e das essências) receberá, como se irá mostrar na Parte 2 deste trabalho, um tratamento particular. De momento, em que o que se pretende é tratar desta questão antes da CFF, basta apresentar uma 'versão' do princípio dos princípios, a que Husserl dá o nome de Vernunftthesis e que

funciona como verdadeiro critério de admissão de objectos:

"A todo o objecto 'que verdadeiramente é' corresponde intrinsecamente a ideia de uma consciência possível na qual o objecto ele próprio pode ser apreendido de um modo originário e perfeitamente adequado. Conversivamente, quando esta possibilidade está garantida, o objecto é aquilo 'que verdadeiramente é'" (Ideen I § 142 p. 296 sublinhado por mim; a mesma ideia §§ 38, 47 e 135).

Esta Vernunftthesis é, como disse, uma versão do princípio intuicionista de Husserl definido no § 24 (pp. 43-44) das Ideen I, e, embora suponha para ser absolutamente compreendida, a CFF, a Vernunftthesis pode, na medida em que é derivada do Princípio dos princípios que é estabelecido antes da CFF, ser usada aqui autonomamente com a condição de ser aplicada exclusivamente ao problema da admissão das essências⁽³⁾. A nossa questão é então saber se, uma vez proposta a Vernunftthesis como critério de admissão de objectos, ela será eficaz para nos garantir contra a objecção, digamos, de "haver mais na filosofia de Husserl do que no céu e na terra", i.e., contra uma verdadeira 'explosão da popula-

(3) Numa difícil mas bem interessante obra sobre fenomenologia transcendental e lógica simbólica, Tragesser 1977 discute este critério (pp. 78-81) e aproxima-o da posição de Carnap (ob. cit. p. 80). No contexto deste trabalho procurar-se-á, pelo contrário, confrontá-lo com essa posição.

ção eidética' e contra uma disputa metafísica acerca de tais objectos. Para tal, pareceu-me útil apresentar primeiro a posição de Rudolf Carnap (1950) que fornece, como se verá, importantes contribuições para esta questão, e confrontar por fim, a Vernunftthesis de Husserl com a referida posição de Carnap.

Excursus: Carnap e o 'critério ontológico'

Num estudo intitulado Empiricism, Semantics and Ontology (1950 , in Carnap 1956 pp. 205-221) Carnap afirma que os empiristas (i.e., os empiristas lógicos dos quais este filósofo foi a figura proeminente) devem "até onde for possível evitar toda a referência a entidades abstractas e manter-se numa linguagem nominalista, quer dizer, numa linguagem que não contém esse tipo de referências. Contudo, acrescenta Carnap, dentro de certos contextos científicos parece muito difícil evitá-las" (p. 205, sublinhado por mim). Estas afirmações parecem-me conter os dados essenciais para a formulação correcta do 'problema ontológico': trata-se de saber se se deve ou não incluir na linguagem que constitui o esquema conceptual da ciência, ou de uma ciência dada, entidades abstractas; trata-se em seguida de fazer uso da ideia segundo a qual, até onde tal puder ser evitado, a referência a tais entidades deve ser evitada sob pena de se popular excessiva e desnecessariamente a nossa ontologia — note-se que uma ontologia que admita sem excepção todos os objectos ao mesmo título é tão desinteressante como uma que os nege a todos ao mesmo título. Trata-se, por fim, de fazer da ciên-

cia, a 'pedra de toque', o 'fiel', dessa ontologia: quando o contexto científico o exija, entidades abstractas de um certo tipo (precisamente as do tipo exigido) devem ser admitidas. Em suma, a ideia parece-me ser: reduza-se o que po de ser reduzido e assumo-se o necessário para tornar a nossa ciência inteligível e o seu progresso possível. Neste sentido, por exemplo, a redução da lógica à psicologia (psicologismo) não deve ser proposta ou intentada porque, como Husserl mostrou nos Prolegomena, torna a nossa ideia de ciência absurda e não mais inteligível. Mas, neste sentido também, a afirmação sem restrições de toda a entidade abstracta deve ser refreada sob pena de 'explicando-se demais' não se explicar nada: se tudo existe ao mesmo título então porque é que há ciência dos números, e não há ciência dos 'centauros tocadores de flauta'?

Carnap vai seguidamente propor uma distinção fundamental entre dois tipos de problemas em ontologia; vai depois aplicar esta distinção a algumas classes de entidades sobre as quais é comum discutir-se se devem ou não integrar a nossa passagem ontológica; e, por fim, vai responder à pergunta "o que significa a aceitação de uma classe de entidades?".

(i) Problemas internos e externos

"Hã, pergunta-se Carnap, propriedades, classes, números, proposições? Para entender com mais clareza a natureza de estes e de outros problemas afins, é necessário antes de

mais reconhecer uma distinção fundamental entre dois tipos de questões respeitantes à existência ou realidade das entidades. Se alguém quer falar na sua linguagem acerca de um novo tipo de entidades, tem que introduzir um sistema de novas formas (ways) de falar, sujeito a novas regras; chamaremos a este procedimento a construção de um marco linguístico (linguistic framework) para as novas entidades em questão. E agora podemos distinguir dois tipos de questões de existência: em primeiro lugar, questões acerca da existência de certas entidades do novo tipo dentro do marco (within the framework); chamaremos a estas, questões internas; e, em segundo lugar, questões acerca da existência ou realidade do sistema de entidades como um todo, chamá-la-emos questões externas" (p. 206 primeiros sublinhados meus, Carnap sublinha desde 'dentro do marco' até ao fim). Observe-se que as perguntas e as respostas às questões internas formulam-se de acordo das novas expressões introduzidas.

Exemplo: suponha-se introduzido o marco linguístico dos números naturais; pergunta: existe algum número par menor que dois? resposta: não; pergunta: existe algum número par maior que dois? — resposta: sim, todos aqueles que fazem parte da sucessão cujo termo geral é $:2(n+1)$. Ao passo que as questões externas têm um carácter problemático que exige um tipo de considerações diferentes. Exemplo: pergunta: existem números naturais? — resposta: ... (Serão necessárias, como se verá já de seguida, outro tipo de considerações).

(ii) 'Coisas', 'números', 'propriedades'

1 - O mundo das coisas:

Carnap define como Husserl o 'mundo das coisas', como "o sistema spatiotemporalmente ordenado das coisas e factos observáveis" (p. 207, sublinhado por mim). Uma vez aceite este marco linguístico que me permite falar de coisas e factos é possível colocar questões internas do tipo 'há uma folha branca de papel na minha secretária?' ou 'vive actualmente o rei Artur?' e ainda 'os unicórnios e os centauros são reais ou meramente imaginados?' e é muito provável que, habituado como estou a falar esta linguagem, eu conheça o modo como responder a estas questões. "Distinta destas questões, diz Carnap, é a questão externa da realidade do próprio mundo das coisas. Em contraposição com as questões anteriores esta questão não é suscitada pelo homem comum, nem pelos cientistas, mas apenas pelos filósofos (...). E não se pode chegar a uma solução porque a questão está mal colocada. Ser real no sentido científico significa ser um elemento do sistema, portanto, a questão não se pode aplicar com sentido ao próprio sistema" (p. 207). Visto que o nosso conceito de existência é usado, prima facie, na determinação do que sejam coisas reais, então se colocarmos a questão, "como se prova que as coisas reais existem?" ou, simplesmente, "as coisas reais existem?", é como se colocássemos a seguinte questão: "como se prova que os números são números?" ou simplesmente "os números são números?", ques-

tão que é naturalmente diferente da de saber se "x é um número?" ou da de saber se "o rei Artur existe actualmente?"⁽⁴⁾.

2 - Números

Aplicando ao 'sistema dos números' estas ideias, Carnap pergunta-se qual é a natureza filosófica da questão respeitante à existência ou realidade dos números? E distingue de novo, entre a questão interna ao 'sistema dos números' cuja resposta, se aceitarmos o 'marco dos números' terá que ser necessariamente afirmativa mas, como bem nota o filósofo, trivial; e a questão externa que é de natureza diferente. Se perguntarmos aos filósofos que discutem a questão da existência dos números "se ao colocarem essa questão estão a colocar a questão de saber se 'o marco dos números, uma vez aceite, é vazio ou não?' eles provavelmente replicariam: 'de todo; colocamos uma questão anterior à aceitação do novo marco'. E podem depois tentar explicar-nos o que é que querem significar dizendo que se trata de uma questão relativa ao status ontológico dos números; a questão de se os números possuem ou não uma certa característica metafísica chamada realidade (se bem que seja uma espécie de realidade ideal diferente da realidade material do mundo das coisas), ou subsistência, ou status de 'realidades independentes'. Infelizmente, estes filósofos não nos ofereceram até agora uma formulação da questão, que colocam em termos da linguagem ci

(4) Para mostrar que a questão é absurda, Carnap segue uma outra via mais complicada; eu seguí aqui uma sugestão dada por Quine 1960 p. 3.

entífica comum. Portanto, o nosso veredicto deve ser que não conseguiram dar à questão externa e às respostas possíveis para ela nenhum conteúdo cognitivo" (p. 209, sublinhado por mim). Parece-me haver aqui dois aspectos a distinguir: um primeiro aspecto prende-se com o facto de que, ao colocar a questão da existência de números como anterior ao marco linguístico que permite construir este sistema de entidades abstractas, se está a colocar uma questão sem sentido visto que, como afirma Carnap, não sabemos em que poderia consistir uma resposta a esta questão (os comentários que fizemos mais acima no § 13 C acerca das relações entre IE e linguagem, e no § 15 B (ii) sobre ontologia formal e neste § 16, alínea A às relações entre consciência, linguagem e ontologia, e para os quais me permito reenviar, pretendem estar em consonância com esta afirmação); um segundo aspecto prende-se com o facto de que, mesmo que se desautorizem, por serem mal formuladas, este tipo de questões, ainda não se resolveu todo o tipo de questões pertinentes possíveis de colocar sobre este tipo de entidades abstractas. Quine, num artigo intitulado 'On Carnap's views on Ontology' (1951, in Quine 1976₍₂₎ pp. 202-211) em que comenta precisamente o texto de Carnap que me tenho vindo a referir, é sensível a este aspecto, e, correndo embora o risco de complicar um pouco mais a questão, penso que é útil introduzir aqui um aspecto particular do seu comentário a Carnap. Por razões de que se fará a economia, Quine substitui as questões externas pelas questões categoriais (category questions) e as

questões internas peloas questões de subclasse (subclass questions p. 207)); e considera esta designação preferível na medida em que a distinção de Carnap é, segundo Quine, derivada (is derivative) desta. "As questões externas, diz Quine, são as questões categoriais concebidas antes da adopção de uma dada linguagem (...), as questões internas compreendem as questões de subclasse e, para mais, as questões categoriais quando estas são construídas como tratáveis no interior de uma linguagem adoptada (...)" p. 207). E, abordando neste contexto a questão dos números, Quine afirma: "é evidente que a questão se há números será uma questão categorial só em relação à linguagem que se apropriará (which appropriate) de um estilo de variáveis e.g. 1, 2, 3 ou 'p', 'q', 'r', para o uso exclusivo de se referir a números (for the exclusive purpose of referring to numbers). Se a nossa linguagem se referir a números através de variáveis (through variables) que também assumam classes diferentes de números como valores, então a questão de saber se há números torna-se uma questão de subclasse, a par com a questão de saber se há números primos para além de cem. Esta é a situação da linguagem dos Principia Mathematica e das linguagens de todas as outras teorias dos conjuntos da mesma família" (pp. 207-208; cf. a referência à teoria dos conjuntos proposta por Zermelo que faz com que "não só os números mas todas as entidades abstractas em geral, se tornem questões de subclasse" p. 209). A conclusão que eu gostaria de tirar deste comentário de Quine à posição de Carnap é dupla: 1º) ambos, Carnap e Qui

ne, estão de acordo em que há uma distinção pertinente a traçar entre questões ontológicas colocadas por relação à linguagem (ou, a uma linguagem) e questões ontológicas formuladas como se fossem discutíveis independentemente de qualquer referência à linguagem: apenas as primeiras, e não as segundas, são questões bem postas; 2º) Carnap pensa que, uma vez aceite o marco dos números, as questões acerca da existência dessas entidades se tornam objecto de respostas analíticas ou triviais; Quine, ao contrário de Carnap, pensa que não é este o caso, i.e., que é possível propôr dentro do 'marco' considerado 'construções alternativas' dessas entidades com vista, por exemplo, a adoptar variáveis para uso exclusivo de certas 'entidades' (e.g. números) ou para uso de várias classes diferentes de entidades. As questões internas de Carnap e não as externas, deixam assim de ser analíticas e triviais, i.e. a discussão ontológica torna-se neste contexto uma questão relevante e susceptível de ser bem formulada ⁽⁵⁾.

(5) É célebre a polémica entre Carnap e Quine sobre ontologia associada ao problema do analítico e do sintético (cf. Carnap 1956, nota 6 e Quine 1976 (2) (pp. 203-211); mais referências bibliográficas são indicadas na nota 6 de Carnap. Afastado este importante aspecto, é necessário acrescentar que ambos concordam e pelas mesmas razões, acerca do carácter mal formulado das questões metafísicas e da ideia de que as questões ontológicas se identificam com questões de escolha de um esquema conceptual apropriado para a ciência (cf. as mesmas referências).

Num trabalho mais recente Putnam, faz o seguinte conjunto de afirmações, que depois desenvolve, e que estão em conformidade com as sugestões que neste parágrafo se têm avançado e vão manifestamente contra o pensamento de Husserl: "infelizmente, a crença na objectividade das matemáticas tem geralmente ido a par com a crença em 'objectos matemáticos' como sendo uma realidade não condicionada e não física (unconditional and nonphysical reality), e com a ideia segundo a qual o tipo de conhecimento que temos em matemática é estrictamente a priori -

3 - Propriedades (das coisas)

"A linguagem das coisas contém palavras como 'vermelho', 'duro', 'pedra', 'casa', etc., que se usam para descrever como são as coisas. Podemos agora introduzir variáveis novas, como *f*, *g*, etc., que podem ser substituídas por aquelas palavras e, para mais, (introduzir) o termo geral 'propriedade'. Especificam-se assim novas regras que autorizam a formulação de orações como 'vermelho é uma propriedade', 'vermelho é uma cor', 'estes dois bocados de papel têm pelo menos a cor em comum' etc.. Esta última frase é um enunciado interno. É de natureza empírica. Contudo, o enunciado externo, o enunciado filosófico acerca da realidade das propriedades - um caso especial da tese da realidade dos universais - é desprovido de conteúdo cognitivo" (p. 214).

(iii) o 'critério ontológico'

Resumindo as características das situações que levam à introdução de novas classes de entidades, Carnap refere que: 1- algumas dessas entidades podem já 'circular' na

de facto, o conhecimento matemático constitui sempre o paradigma do conhecimento a priori. O presente ensaio argumentará que, pelo contrário, o conhecimento matemático se assemelha (resembles) ao conhecimento empírico - isto é, que o critério de verdade em matemática, tanto como em física, consiste no sucesso das nossas ideias na prática, e que o conhecimento matemático é corrigível e não absoluto" ("What is mathematical truth", in Putnam 1979 (2) pp. 60-61; A discussão dos conceitos de possibilidade e necessidade nas matemáticas é feita por Putnam, in ob. cit., pp. 69e ss.).

linguagem antes da introdução dos 'marcos' (e.g. 'vermelho' na linguagem das coisas antes do marco 'propriedades');

2 - a introdução de um marco comporta dois passos: (a) "a introdução de um termo geral, um predicado de nível superior, para a nova classe de entidades, que nos permita afirmar de qualquer entidade que pertence a essa classe (por exemplo 'vermelho é uma propriedade', 'cinco é um número'); (b) "a introdução de variáveis de um novo tipo. As novas entidades são valores dessas variáveis; as constantes (...) podem substituir as variáveis. Com a ajuda de variáveis podem-se formar orações gerais respeitantes às novas entidades" (pp. 213-214).

Em conclusão, 'critério ontológico': a decisão de admissão da existência de uma certa classe de entidades dentro de um marco é uma questão interna (e segundo Quine, não trivial, nem analítica, mas o lugar próprio da discussão ontológica, digamos, a ontologia não termina com este 'critério', ela começa com ele); a decisão da admissão da existência de uma certa classe de entidades fora de qualquer referência à linguagem é uma pseudo-questão e por isso, sem resposta possível; a decisão de admissão de um 'termo geral' e de 'variáveis de um novo tipo' (o que Carnap chama a construção de um novo marco, seria já um momento da descrição ontológica no interior do esquema conceptual da ciência) é uma questão pragmática: "só se pode ponderar com o mais ou menos oportuna, frutífera, conducente ao objectivo ao qual a linguagem está destinada. Considerações deste tipo proporcionam os motivos

para a decisão de aceitar ou recusar essa classe de entidades" (Carnap, ob. cit. p. 214, sublinhados por mim; cf. também Quine: "Carnap afirma que as questões ontológicas, e de igual modo (likewise) questões de princípio lógicas e matemáticas, são, não questões de facto mas de escolha de um esquema conceptual conveniente dos marcos (framework) para a ciência; e com isto eu estou de acordo se se conceder o mesmo para todas as hipóteses científicas" Quine ob. cit. p. 211). E Carnap termina o seu estudo com a seguinte sugestão: "sejamos cautelosos a fazer afirmações e críticos a analisá-las, mas sejamos também tolerantes na admissão de formas linguísticas" (p. 221, sublinhado por Carnap).

Quine retoma e, num certo sentido, leva mais longe esta ideia de Carnap. Assumindo que não é ao filósofo, mas respectivamente, ao físico e ao matemático, que cabe determinar como é constituído, por que entidades, o nosso Universo, natural ou ideal, reserva para o filósofo apenas a determinação das implicações subjacentes ao compromisso que se assume nas afirmações de existência. "A explicação da existência em geral é uma causa perdida. Melhor compreensão pode ser almejada mesmo sobre este assunto, mas não sob a forma de uma explicação. Podemos apenas perguntar ainda o que é que conta como evidência (what counts as evidence) para a quantificação existencial" (Quine, 1969, IV p. 97). A resposta para esta pergunta acerca da evidência das frases que contêm, em prefixo, 'existe' ou 'há' (quantificação existencial) varia, considera Quine, em conformidade com o tipo de frase em

questão. À pergunta não pode, por isso, ser dada uma resposta única, simples e geral. "Se a frase aberta sob o quantificador é do tipo "x é um coelho" ou "x é um unicórnio", então a evidência, se existir, é em larga medida o testemunho dos sentidos. Se a frase aberta é "x é um número primo entre 10 e 20" a evidência jaz no cálculo (computation). Se a frase aberta é simplesmente "x é um número" ou "x é uma classe", ou algo de semelhante, a evidência é muito mais difícil de indicar (pinpoint). Mas eu penso que os positivistas se enganam quando eles desesperaram de encontrar evidência para tais casos (...) enunciados existenciais desta tendência filosófica admitem realmente evidência (do admit evidence), no sentido em que podemos ter razões, e essencialmente razões científicas, para incluir números ou classes ou afins no domínio dos valores das nossas variáveis. E outros enunciados existenciais feitos nesta tendência metafísica podem ser sujeitos a contra-evidência (counterevidence); podemos ter razões essencialmente científicas para excluir proposições, talvez, ou atributos, ou corpos não actuais (unactualized bodies) do domínio das nossas variáveis. Números e classes são favorecidos (favoured) pelo poder e facilidade com que contribuem para a física teórica e outros discursos sistemáticos sobre a natureza" (Quine, ob. cit., pp. 97-98, sublinhados por mim). A versão quineana do 'critério ontológico', tão ou mais flexível que a de Carnap, comporta, tal como a de Carnap, a ideia de que a admissão de entidades, sejam elas de que tipo forem, é uma questão que deve ser tratada

exclusivamente no âmbito, e em prol, da ciência, prima facie, empírica, que actualmente possuímos e desejamos descrever.

Como tentativa, a regra seguinte podia ser extraída como de nominador comum de ambas as versões: elimine-se a referência (a admissão) a todas as entidades supérfluas e aceite-se apenas aquelas consideradas, em cada momento, necessárias à inteligibilidade do sistema de enunciados que constitui a nossa ciência. A questão acerca de qual seja o sistema definitivo das entidades que constituem o nosso universo é deixada em aberto. Em particular, a resposta a esta questão só pode ser dada aproximativamente e, sempre, pela ciência que a cada momento, possuímos. A discussão acerca da admissão ou não, de certos tipos de entidades, factos, essências, e objectos gerais dos mais diversos tipos, só tem sentido quando contextualmente em conformidade com a ideia e a regra que representam o denominador comum das posições de Carnap e de Quine.

Vernunftthesis e 'critério ontológico'

Confrontando agora a Vernunftthesis de Husserl com o que tenho vindo a designar por 'critério ontológico' de Carnap e Quine, e que é, como já referi acima, um critério para começar uma discussão acerca de ontologia e não a solução das questões da ontologia, vemos que a tese de Husserl é insuficiente para servir tal discussão. Com efeito, ou se assumia que Husserl pretendia afirmar a existência das essências como 'objectos independentes' e 'em si', no sentido de res-

ponder afirmativamente ao que Carnap chama a questão externa a propósito dos 'objectos gerais' ou 'abstractos', o que manifestamente não é o caso, Husserl negou tal afirmação em diversos lugares e a própria menção de relação com a 'consciência possível' na Vernunftthesis proíbe que se pense tal; ou se assume que a Vernunftthesis nos coloca de imediato no âmbito do que Carnap chama questões internas, como deve ser o caso, e então um outro tipo de dificuldades se levanta:

1ª- a forma como é formulada a Vernunftthesis é solidária, ou melhor ainda, deriva da noção formal de objecto como 'qualquer coisa sujeito de atribuições verdadeiras (predicados)' (cf. Ideen I, pp. 11, 22 e 40 e neste trabalho § 15 B (ii) e esta definição formal de objecto é, por sua vez, solidária com a ideia de IE (intuição eidética). Mas esta definição formal de objecto é manifestamente insuficiente para fazer desse objecto um objecto de ciência. Um dos poucos predicados verdadeiros do 'objecto' centauro é, muito plausivelmente, que ele não existe na realidade, mas ninguém nunca nunca imaginou, e com certeza não o próprio Husserl, que haja alguma 'ciência dos centauros' ou uma 'eidética do centauro' que seja digna desse nome. É nesta 'confusão entre definição formal de objecto (da qual a Vernunftthesis é a versão fenomenológica mais sofisticada) e definição de objecto de uma ciência que se deixa enredar a tese de Husserl que afirma, pela Vernunftthesis ou simplesmente por IE, a admissão de essências.

- sendo insuficiente a Vernunftthesis não permite,

portanto, a discussão de quais 'as entidades' que se devem admitir. De resto, esta discussão não poderia ser levada a cabo pela postulação de dois tipos de ciências, de 'facto' e de 'essência', visto que são sobretudo os objectos destas segundas que fazem problema. Pelo contrário, é necessário a aceitação de um 'termo de comparação', de uma 'pedra de toque', de um 'ponto de referência', de que muito provavelmente, o esquema conceptual da actual ciência é, como vimos, o mais eminente representante. A discussão far-se-á, então, no sentido de mostrar quais os ajustamentos ou revisões a fazer no âmbito desse 'esquema conceptual' para que se possam introduzir novos termos gerais (e.g. vivências) ou, inversamente propôr-se a redução desses 'novos candidatos' a termos gerais a outros já existentes. Mas a consideração por parte de Husserl de toda esta situação implicaria que este autor usasse como 'ponto de referência' a unidade do inquérito em empírico o que, manifestamente, não é o caso.

- summa summarum, a posição de Husserl é insuficiente não por afirmar entidades abstractas, as essências, mas por não permitir no âmbito da doutrina que nos é proposta, uma discussão acerca da admissibilidade, por tipos, dessas entidades. A situação é mesmo mais grave, visto que Husserl tacitamente desvaloriza, ou mesmo inviabiliza, uma discussão dessa natureza, já que a promoção da Vernunftthesis o único 'critério ontológico' e a descrença que o autor exhibe acerca do inquérito empírico da ciência arruinam completamente o quadro no âmbito do qual a discussão pode ganhar sentido

Conversivamente, em conformidade com o quadro que, servindo-nos das posições de Carnap e Quine, acima se traçou como representando o quadro desejável para a discussão deste tipo de questões, é agora a posição de Husserl que se revela, repetimo-lo, insuficiente.

D - Consequências para o 'argumento' das Ideen I:

A ideia directriz da Filosofia de Husserl segundo a qual a Fenomenologia Transcendental deve constituir-se como 'ciência eidética descritiva' torna-se, depois do que foi exposto (§§ 13, 15 e 16), problemática essencialmente por três ordens de razões:

1º - o princípio intuicionista não pode absolutamente funcionar como único princípio originário de descrição das essências porque estas ocorrem em contextos linguísticos que Husserl pretende ilegítimamente ultrapassar em função de um 'contacto' intuitivo imediato com as essências (cf. § 13).

2º - Husserl não consegue estabelecer uma distinção de princípio entre ciência eidética e ciência empírica (cf. §§ 15 e 16) e, portanto, a fortiori, essa mesma distinção torna-se problemática quando aplicada ao caso da distinção entre 'ciência da consciência pura' (Fenomenologia Transcendental) e 'ciência da consciência empírica' (psicologia empírica). O caso da tripla distinção: fenomenologia transcendental/ psicologia eidética/ psicologia empírica, proposta por Husserl noutros lugares, e.g. P.P. (1925), encontra-se

desde já afectado do mesmo índice de problematicidade: se não for possível distinguir agora neste contexto, entre 'psicologia eidética' e 'psicologia empírica', a distinção subsequente entre 'psicologia eidética' e 'fenomenologia transcendental', distinção que se faz pela "conversão das proposições de uma noutra" (cf. P.P., pp. 45-48) torna-se igualmente problemática.

39 - Em geral, o conceito fenomenológico de "essência" foi considerado como insuficientemente analisado: IE/ /contexto linguístico; facto/ essência; Vernunftthesis/ com promisso ontológico. Sendo assim, uma classe de casos particulares a que este conceito se aplica, segundo Husserl, a classe "essências das vivências" está à partida afectada do mesmo índice de insuficiência de análise. Essa insuficiência não é ainda aqui pelo lado "vivência" (cf. infra § 20) mas apenas pelo lado "essência" (§§ 15 e 16): poderemos vir a determinar, ou não, com adequação o conceito de "vivência", mas o conceito de "essência" - necessário porque a fenomenologia se ocupa das "essências das vivências" - estando insuficientemente analisado periga à partida o estabelecimento dessa eidética das vivências.

P A R T E 2

**A CONSCIÊNCIA E A RELAÇÃO AO OBJECTO. OU: PROBLEMAS
FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA PURA COMO CIÊNCIA**

**CAPITULO 3: INTRODUÇÃO A 'CONSIDERAÇÃO FENOMENOLÓGICA
FUNDAMENTAL. SEU SIGNIFICADO**

§ 17 - Aspectos preparatórios da CFF

Os três aspectos da doutrina de Husserl que são objecto deste parágrafo descrever, a saber,

(A) a busca de um fundamentum absolutum et inconsum,

(B) a consideração crítica de várias formas de psicologismo e naturalismo e

(C) a formulação do problema da transcendência no contexto da intencionalidade,

serão todos aqui representados na sua versão pré-CFF, mais precisamente como aspectos preparatórios desta CFF. Por essa razão não farei a seu propósito os comentários críticos de que, se não fosse este o caso, não me deveria abster. A função que cumpre ao presente parágrafo é então, e apenas, tornar patente como o próprio Husserl ao elaborar a sua posição sobre os três aspectos aqui em questão, vai ser conduzido à formulação de um argumento a que dará o nome, nas Ideen I, de Phänomenologische Fundamentalbetrachtung (Consideração Fenomenológica Fundamental, abreviada CFF) e no qual verá a forma de realizar a demanda descrita em (A), sem incorrer nos perigos representados por (B) e resolvendo o problema formulado em (C).

(A) A busca de um "fundamentum absolutum et inconcussum" (LU) *

Antes de 1913, Husserl tinha já por diversas vezes trabalhado o problema do fundamento das ciências e do conhecimento. Em P.A. (1894), tinha sido questão dos fundamentos da Aritmética e mais precisamente dos contributos putativos da psicologia internacional, concebida esta à maneira de Brentano, para o estabelecimento destes fundamentos. Por razões que se prendem com a natureza dos objectos gerais de que trata a Aritmética, Husserl mostrou-se posteriormente descontente com os resultados a que, em 1894, havia chegado (cf. supra §§ 9 e 10 do presente trabalho). Desse descontentamento e de um colossal trabalho de clarificação, resultaram em 1900 e 1901, respectivamente os primeiros e segundos volumes das Logische Untersuchungen. Husserl define assim o projecto que as L.U. tentaram realizar: "estes ensaios, erguidos do trabalho de numerosos anos (...), visam fundar sobre bases novas a lógica pura e a teoria do conhecimento" (L.U. tomo I, prefácio à primeira edição, p. VII, sublinhado por Husserl). Será pois interessante ver desde já, o que semelhante implica nas L.U.:

- (1) uma proposta de classificação das ciências segundo as suas relações de fundação (cf. L.U. tomo I §§ 13-16; capt. III e IV §§ 57-61, 64 e 71-72, tomo II - Introdução §§ 1-2). No essencial, esta

* Esta alínea recupera, embora com reformulações significativas algum material exposto em Sããgua 1983.

proposta, que resulta da crítica ao psicologismo (L.U. tomo I §§ 17-57), estabelece que todas as ciências, filosofia e fenomenologia deixadas provisoriamente de lado, se fundam na lógica pura, a qual deve ser entendida como Mathesis Universalis Formal⁽¹⁾.

- (2) um conceito de filosofia como ciência rigorosa, sem pressupostos e autofundada (cf. L.U. tomo II, Introdução § 7). Esta disciplina, a filosofia, identifica-a Husserl, sabemos-lo, pelas seis investigações que constituem o tomo II (ou II e III, se se pensar na edição de 1913), com a fenomenologia entendida como ciência da intencionalidade.

Destes dois aspectos e da crítica ao psicologismo, resultam então duas figuras possíveis do "Fundamento", a formal e a intencional; ou, se se preferir, duas disciplinas, a Lógica Pura e a Fenomenologia, candidatas a ocupar o lugar de "fundamento do conhecimento e das (outras) ciências".

Ver-se-ã agora (em (i)) alguns elementos que, nas L.

(1) Husserl antecipa aqui a sua posição de 1913, que se expôs no § 15 B e se discutiu nos §§ 15 e 16, deste trabalho. No contexto das L.U. a ideia de eidética material, regional, não é desenvolvida. A situação é portanto Lógica Pura/restantes ciências. Não viria aqui a propósito pelas razões acima expostas, ponderar criticamente esta proposta de Husserl nas L.U.: as minhas considerações críticas seriam, contudo, no essencial, as mesmas já expostas nos §§ 15 e 16. De acordo com o meu objectivo de momento a exposição da posição de Husserl, continuará a desenrolar-se ao abrigo dessas críticas

U. descrevem a função fundadora (ou fundacional) da Lógica Pura e lhe concedem o estatuto de Mathesis Universalis; e de pois em (ii), alguns aspectos análogos acerca do carácter fundacional da ciência da intencionalidade; seguidamente em (iii), tratar-se-ão de algumas questões principais que dizem respeito à relação entre ambos (i) e (ii) nas L.U.; por fim, em (IV), estabelecer-se-ão algumas considerações acerca da conexão entre estes tópicos das L.U. e a CFF das Ideen I.

(i) A "Figura" formal do 'Fundamento'

"A Lógica Pura é o fundamento da lógica entendida co mo tecnologia" (L.U. , Tomo I p. 38); "A teoria é o fundamen to do normativo e a posteriori do crítico" (L.U., Tomo I p. 47); "a lógica pura delimita, numa independência absoluta fa ce a todas as outras disciplinas científicas, os conceitos que formam constitutivamente a cadeia duma unidade sistemáti ca ou teórica, e, por via de consequência, estuda as cone xões teóricas que se fundam exclusivamente sobre esses con ceitos. Esta ciência terá, por conseguinte, esta particulari dade única de ser ela própria subordinada, quanto à sua "for ma", ao conteúdo das suas leis, quer dizer que os elementos e os encadeamentos teóricos dos quais ela própria se compõe enquanto unidade sistemática de verdades, são regidos pelas leis que pertencem simultaneamente ao seu conteúdo teórico". (L.U., Tomo I p. 161); "Formam uma unidade essencial as ver dades duma ciência na qual o encadeamento repousa sobre o que, antes de tudo o mais, faz com que uma ciência seja ciên cia ; quer dizer, como nós sabemos, sobre um conhecimento a

partir do fundamento, por conseguinte sobre uma explicação ou uma fundação (no sentido forte). A unidade essencial das verdades duma ciência é a unidade de explicação". (L.U., tomo I p. 233 sublinhados por Husserl); (cf., ainda nesta obra, tomo I §§ 4-8 e 10, e a totalidade do capt. final deste tomo sobre "A Ideia da Lógica Pura").

Tal é a primeira parte da proposta positiva que resalta da crítica ao psicologismo. Nesta proposta, que deve ser entendida como um projecto ideal, trata-se de conceber a forma de cada ciência como conexão de verdades (ob. cit. p. 282) cuja unidade sistemática deverá ser fundada (i.e. explicada racionalmente) a partir da Lógica Pura (entendida esta como Mathesis Universalis Formal), a qual é, por sua vez auto-fundada. Mais ainda, só esta, delimitando os conceitos que formam constitutivamente a ideia da ciência (ob. cit. p. 161) responde à questão "acerca das condições de possibilidade duma teoria em geral" (ob. cit. p. 237). E é portanto de direito, a priori, se bem que absolutamente formal.

Esclareça-se um pouco mais o que entende Husserl por 'fundamento formal' das ciências. A Lógica Pura responde à necessidade de unificação das ciências fazendo apelo a um princípio de explicação unitária. Este princípio é para Husserl o fundamento último de todas as ciências e por essa razão é, como disse, auto-fundado. A realização deste programa compreende três etapas: 1^a) estabelecer os conceitos das formas (lógicas) elementares da conexão de conhecimentos (sujeito, predicado, conjunção, disjunção, etc.) e correlativa-

mente as categorias formais de objecto (objecto, estado de coisas, pluralidade, número, todo e partes, etc.) (cf. L.U., Tomo I § 67, p. 243-5); 2^a) Determinar as leis objectivamente válidas, fundadas nas categorias precedentes, que irão dar origem às teorias correspondentes: teoria das inferências e cálculo de predicados por um lado e teoria das pluralidades por outro (cf. L.U. Tomo I § 68 p. 245-7); 3^a) Elaborar a teoria das formas de teorias possíveis ou teoria da multiplicidade" (L.U., Tomo I § 69-70 p. 247-252); esta teoria explora os tipos de teoria possíveis e os tipos de domínios correspondentes; e investiga as suas relações mútuas em conformidade com certas leis (Husserl dá o exemplo seguinte: "Na Teoria das Multiplicidades, + não é o signo de uma adição numérica, mas o de uma conexão em geral, pelo que ocorrem leis cuja forma é $a + b = b + a$, etc", (p. 249); e cita como ilustração os grupos de transformação de Lie, as investigações de Cantor sobre números e conjuntos e os trabalhos de W.R. Hamilton).

Note-se nesta conformidade, que: (1) para Husserl esta Mathesis Universalis assim configurada seria desenvolvida a priori e não estaria portanto dependente do estado actual dos conhecimentos das outras ciências (o que concorda, aliás, com o que se viu ser a posição de Husserl, em 1913, sobre a mesma questão, cf. supra §§ 15 B e C e 16 A e B do presente trabalho); e (2) esta mathesis seria absolutamente formal, i.e., unicamente elaborada a partir das categorias e independentemente dos conceitos de cada ciência particular,

aos quais corresponde um conteúdo material de que se faria abstracção.

Creio já ter dito o suficiente sobre aquilo que Husserl chama as relações de fundação entre disciplinas (cf. §§ 62 e 64 L.U. tomo I), de forma a ter deixado claro que a Mathesis Universalis enquanto disciplina é, para Husserl, o fundamento formal de qualquer ciência particular, porque tem por objecto a ideia de ciência ou, se se preferir, as formas das teorias científicas possíveis (cf. L.U. Tomo I § 65). Agora, é precisamente o estatuto desse objecto, i.e., do objecto da disciplina científica que tem o nome de Mathesis Universalis, que cumpre determinar; nisso consistindo, no fundo, a caracterização do que seja a figura formal do fundamento que é, de momento, o nosso tema.

Esse objecto coincide, como se poderia esperar, com o que as Ideen I chamam uma essência (cf. supra §§ 15-16 deste trabalho). Ou, mais precisamente, com o que nessa obra Husserl designa por 'essência formal' ou 'forma vazia de essência em geral' (Ideen I p. 21). No quadro definido pelas L.U. esta 'pura forma eidética' coincide com uma ideia: a ideia de ciência possível, em geral. Perguntar pelo estatuto desse 'objecto' nas L.U. equivale portanto a perguntar pelo estatuto dessa ideia (cf. L.U. Tomo I p.161).

Seguidamente é necessário notar que para designar esse mesmo objecto Husserl utiliza, nas L.U., diversas expressões: "campo de investigação da lógica pura" (tomo I § 46); "puro lógico" tomado substantivamente (tomo I § 56);

"conceitos que formam constitutivamente a ideia de uma unida de sistemática ou teórica" (tomo I § 42); "categorias de sig nificações puras e categorias objectivas puras" (tomo I §67); "forma (lógica) da teoria" (tomo I § 67 p. 243).

A ideia cuja caracterização agora se busca, deixa-se então representar, para o que agora nos importa, pela se guinte equação: ideia de ciência = puro lógico = forma lôgi- ca = categorias. Pode-se pois progredir afirmando agora o se guinte: o 'objecto' da Lógica Pura são as categorias-primeiras ou proto-categorias lógicas (as puras essências formais) que constituem a forma da ciência (das ciências). E o estatu to destas proto-categorias explica-se a partir da polémica com o psicologismo (isto é, da crítica ao que poderíamos designar por figura empírica do fundamento) nomeadamente a par tir do que é dito no § 51 (tomo I) que tem por título "Os pontos decisivos desta controvérsia".

Aí, Husserl afirma que "a diferença mais fundamental para a teoria do conhecimento, é a que há entre o real e o ideal (termos empregues substantivamente e sublinhados no texto por Husserl) e ainda o conhecimento exacto de todas as diferenças nas quais esta diferença (primeira) se desdobra" (p. 188). Depois de assumir toda a análise feita até ao parágrafo em questão dizendo que "sobre estas diferenças já in sistimos repetidas vezes" (p. 188), Husserl afirma ainda que uma das diferenças fundamentais é a que existe entre "as sin gularidades reais e as singularidades ideais (individuais ou específicas)" (p. 188); fala seguidamente da necessidade de

"compreender o ideal-em-si" (empregue substantivamente p.188). Ora, Husserl havia afirmado no § 55 que "o campo de investigação da lógica pura (...) é ideal" (p.169), fazendo equivaler quanto a esse ponto res lógica e res matemática (p. 171 e 172).

Portanto, este 'objecto', estas essências, ou ainda, estas categorias (tomadas substantivamente), têm as seguintes três determinações fundamentais: 1ª elas têm uma existência em si ("ideal-em-si" p. 188); 2ª a sua existência não é real (no sentido de espacio-temporalmente determinada, p. 188), mas é ideal e apriori (p. 242 in fine); 3ª a sua existência é considerada, no quadro da Mathesis Universalis a título puramente formal, isto é, independentemente do conteúdo vivido em que as categorias ocorrem.

(ii) A 'Figura' Intencional do Fundamento

É, sem dúvida, mais fácil falar das relações de fundação, existentes ou putativas, entre as ciências, ou disciplinas, do que falar das relações, existentes ou putativas, entre os seus 'objectos' respectivos. No caso, é mais fácil falar das relações de fundação entre a Mathesis Universalis, a Lógica Pura ou Formal e as outras disciplinas científicas; ou entre a Filosofia, entendida como Fenomenologia e esta entendida como Psicologia Descritiva (L.U. 1ª edição) ou como Eidética Descritiva (L.U. 2ª edição 1913) e, de novo, as outras disciplinas; e, falar depois das relações de fundação entre Mathesis Universalis e Fenomenologia; do que falar das

relações de fundação existentes ou putativas, entre os 'objectos' respectivos de todas estas disciplinas. É só neste último caso, relação de fundação entre os 'objectos' respectivos das disciplinas em questão, que o que tenho vindo a designar por 'figuras do fundamento' nas L.U. devem ser tomadas substantivamente: 'o formal', 'o intencional'. A dificuldade nestes casos, deriva do facto de, por se tratarem de disciplinas, a Mathesis Universalis e a Fenomenologia e, para mais, de disciplinas com pretensões fundacionais, estas deverem, segundo Husserl, possuir um 'objecto' próprio, o qual por sua vez não pode ser determinado, pelas mesmas categorias, a existência espácio-temporal, com que habitualmente determinamos a existência de um objecto (empírico); o 'objecto' destas disciplinas deve assim ser afirmado, o 'lógico', ou o 'intencional', sem que o seu carácter não empírico e, por isso mesmo fundacional, seja comprometido. (Já tive ocasião de referir neste trabalho, cf. supra § 16 C, como a não consideração do contexto linguístico em que a referência a estes 'objectos' ocorre e o preconceito de os manter imunes face à experiência, i.e., a priori, cria complicações desnecessárias a Husserl na Secção I das Ideen I, complicações essas que estão já em jogo nas L.U.. Não é meu propósito repetir, neste contexto, esse género de comentário crítico; continuarei pois, descrevendo como, nas L.U., o 'intencional' e a ciência que lhe diz respeito, a Fenomenologia, podem, segundo Husserl, ser promovidas respectivamente a 'fundamento do conhecimento' e a 'ciência fundacional').

Devido ao seu carácter sui generis, esta 'figura intencional do fundamento' reger uma breve explicação introdutória. Husserl identifica o problema acerca das condições de possibilidade da ciência ou do conhecimento verdadeiro, com o problema do fundamento das ciências, do fundamento do conhecimento e da experiência em geral, na medida em que esta, de acordo com o ideal intelectualista de Husserl, se funda na representação, a qual é essencialmente predicativa ou teórica⁽²⁾. As L.U. afirmam também que este problema deve ser encarado segundo duas perspectivas complementares (cf. L.U. Tomo I, § 32): (1ª) acerca das condições noéticas ou subjectivas da ciência, figura subjectiva do fundamento; (2ª) acerca das condições objectivas da ciência, figura objectiva do fundamento. A Mathesis Universalis corresponde à (2ª); a ciência da intencionalidade⁽³⁾ corresponde à (1ª). É desta última que se tratará agora.

Diz Husserl que "por condições subjectivas de possibilidade, não se deve entender aqui as condições reais que têm a sua raiz no sujeito singular do juízo nem nessa espécie mutável dos seres que julgam (por exemplo dos seres humanos), mas as condições ideais que têm a sua raiz na forma da subjectividade em geral e na relação desta ao conhecimento"

(2) Cf. L.U. tomo II, V Inv. §§ 9, 10, 18, 21, 32-36 e, para um maior desenvolvimento desta ideia e respectiva crítica, Levinas 1978 p. 74-5, 86-101, 141-2, 191-2, 219-223.

(3) Embora já na posse da teoria da correlação, Husserl nas L.U. identifica a fenomenologia com a psicologia descritiva e tematiza assim predominantemente o polo subjectivo da intencionalidade (cf. para desenvolvimento deste assunto, De Boer, 1978, p. 179-190).

to (...). Chamar-lhe-emos noéticas" (L.U. tomo I, p.111, sublinhado por mim, cf. ainda tomo I § 71); mais ainda, "fenomenologia pura representa um domínio de investigações neutras, no qual as diferentes ciências têm as suas raízes (...). Pelo seu método puro e intuitivo, ela analisa e descreve na generalidade da sua essência - especialmente enquanto fenomenologia do pensar e do conhecer - as vivências de representação, juízo, conhecimento, que a psicologia investiga, (...) concebendo-as empiricamente (...). A fenomenologia revela as "fontes" ("Quellen") donde descolam" ("entspringen") os conceitos fundamentais e as leis da Lógica Pura" (L.U., Tomo II p. 2-3, sublinhado por mim; as aspas são de Husserl).

Estas passagens referem todas as determinações que importam para caracterizar, na sua máxima generalidade, a figura intencional do fundamento:

(a) ela é a forma da subjectividade em geral. E, como tal, a vivência intencional é uma unidade não empírica (i.e. não espaço-temporalmente determinada) e, ideal (lugar de "condições ideais") ao mesmo título que é ideal o objecto da Mathesis Universalis formal (ou Lógica Pura).

(b) Como corolário de (a), o domínio intencional descreve-se eideticamente, por oposição ao empírico-real, em termos de pura necessidade e de pura universalidade, atributos que o caracterizam essencialmente.

(c) Trata-se ainda duma região fundante pois ela é a "fonte" (do sentido) dos conceitos fundamentais das outras

ciências (e mesmo da Lógica Pura) sendo portanto, princípio último da explicação racional e universal destas ciências.

(d) Do ponto de vista lógico-ontológico, esta região (fundar é sempre dar a explicação racional-lógica recorrendo a um primeiro princípio) não é, ao contrário da Lógica Pura, formal mas material, pois trata-se da vivência intencional que se descreve nas suas formas gerais (essências) e qualificadas (representar, julgar, conhecer, etc.).

(e) A figura intencional do fundamento circunscreve uma "região" e um "lugar lógico" e, sobretudo, "ontológico". Esta expressão deve ser usada de forma ambígua, a saber, própria e metaforicamente; (a) propriamente, porque a vivência intencional é um "domínio"; (b) metaforicamente, porque esse domínio é descrito por Husserl (nomeadamente na sua função fundadora) como "solc" (onde as ciências têm as suas "raízes") e como "fonte" donde "descolam" os conceitos da Lógica Pura. As aspas assinalam o recurso à metáfora. (O próprio Husserl tem disso consciência no texto que citei, L.U. Tomo II p. 2-3). Deixarei aqui em suspenso, duas questões: 1º qual dos sentidos próprio ou metafórico, é predominante na tematização da intencionalidade feita por Husserl; 2º se a distinção entre próprio e metafórico pode ser ultrapassada, e em que direcção? Delas tratarei no fim do ponto (iii) desta alínea.

Antes de passar para a representação das relações que Husserl considera existirem entre 'o formal' e 'o intencional', ou, se se preferir, entre Mathesis Universalis e Fe

nomenologia, é útil recapitular quais os aspectos principais que Husserl considera adquiridos, ou, mais simplesmente, postula, a propósito desta ideia de fundamentação do conhecimento e das ciências:

(a) há dois sentidos distintos para o que o termo "Fundamento" pode denotar nas I.L.: (i) actividade indeterminada (sentido fraco); e (ii) 'regiões' fundadoras ou fundantes e suas respectivas ciências (sentido forte, prägnanten Sinne, L.U., Prolegomena, p. 233).

(b) o primeiro sentido é meramente formal e traduz-se num princípio de hierarquização: fundante/fundado.⁽⁴⁾

(c) o segundo sentido traduz-se em três tipos de ciências e três regiões putativamente fundadoras, a empírica, a formal e a intencional. Regiões, cujas ciências fornecem três 'candidatos' possíveis a ocupar o lugar de disciplina fundacional.

(d) a análise crítica da 'região empírica' (feita nas L.U. através da crítica ao psicologismo) tem como consequência, o abandono desta região enquanto lugar possível de

(4) "Fundar em novas bases a lógica pura e a teoria do conhecimento" (I.L. Tomo I p. VII); "Fundação psicológica da Lógica" (I.L. Tomo I p. VI, 59, 126, 212); a "teoria da economia do pensamento serve para fundar a lógica entendida como tecnologia" (p. 202); fundamento como "princípio explicativo último de ordem racional" (I.L. Tomo I p. 204). São algumas das expressões que Husserl utiliza e que exemplificam esta acepção de Fundamento, aliás, disseminada por toda a obra. A este nível trata-se apenas de pensar o problema do fundamento como actividade indeterminada de fundar, isto é, como operação teórica definida apenas quanto à forma.

fundação, devido à contingência que caracteriza o seu modo de existir, i.e., de ser⁽⁵⁾.

(e) Consequentemente, o sentido (i) recebe, por oposição com o plano empírico, três determinações: fundar é procurar: (1º) o princípio último de explicação racional; este deve ser (2º) necessário e (3º) universal.

(f) Estas três determinações são verificadas na "região" formal e na intencional, as quais respondem uma à outra como objectivo e subjectivo (condições objectivas/condições noéticas, cf. texto citado acima das L.U., Tomo I, p. 111) parecendo portanto, em termos fundacionais, "complementares". (Voltar-se-à já de seguida a este ponto).

(iii) A 'relação' entre 'o formal' e 'o intencional' nas L.U.

De duas constatações deve então partir a descrição desta 'relação' entre 'formal' e 'intencional': 1^a) existem duas figuras, a formal e a intencional, igualmente 'qualificadas', do que possa ser a instância fundadora do conhecimento e das ciências; 2^a) é necessário determinar qual é a na-

(5) Aceitar que esta 'região empírica', o psicologismo, a psicologia empírica pudesse ser fundacional implica ter como legítimo: 1º) "(...) uma fundação psicológica da lógica" (L.U. Tomo I p. VII); 2º) "que os encadeamentos causais e naturais são o fundamento dos encadeamentos ideais"; (cf. outras passagens em L.U., Tomo I §§ 5 e 17-51). Trata-se em suma, de conceber como região fundante, face a uma outra fundada, uma região empírica natural i.e., espaço-temporalmente determinada e por isso contingente. No caso preciso que interessa a Husserl, tratar-se-ia de conceber a consciência empírica (que é o objecto da psicologia empírica) como fundamento do edifício lógico e matemático. Neste caso, estando em discussão entidades que, para Husserl, são uma entidade

tureza da relação positiva que existe entre a lógica pura e a ciência da intencionalidade, a 'psicologia descritiva' (de acordo com a expressão das L.U.).

O recurso a um texto de Husserl já citado dá-nos de imediato a resposta que, de momento, nos importa: A fenomenologia cujo objecto é a vivência intencional, o ser intencional ou, simplesmente, a intencionalidade revela as "fontes" donde "descolam" os conceitos fundamentais e as leis ideais da lógica pura, fontes às quais será necessário remontar se se procurar a "clareza e distinção" necessárias a uma compreensão crítica da lógica pura: "a fundação da lógica pura sobre a teoria do conhecimento que é sinónimo de "psicologia da razão" ou mais precisamente, sobre a Fenomenologia, compreende investigações duma grande dificuldade mas também duma importância sem igual" (L.U., Tomo II p. 3, sublinhado por mim). Trata-se portanto, de 'reduzir', pelo menos em projecto, a Mathesis Universalis à 'região' consciência intencional; numa palavra, de operar a redução à imanência subjectiva, unificando a dupla figura do fundamento através da sua subjectivação. A forma da subjectividade é definida já como região fundante, "fonte" da Lógica Pura.

(Este movimento antecipa um outro, que constitui num certo sentido a superação deste, e que será levado a cabo nas Ideen I na CFF, culminando com a elevação à categoria de ontologia fundamental de uma ontologia regional, a da região

natural (consciência empírica) e uma entidade ideal (Res Lógica e Matemática) a absurdidade é evidente e as consequências cépticas inevitáveis.

consciência, tornada então transcendental⁽⁶⁾. Mas, nas L.U., Husserl não dispõe ainda de nenhum argumento que se assemelhe à CFF e, portanto esta 'redução' põe problemas e é, como veremos, mais desejada do que conseguida).

Vejamos seguidamente como deve ser entendida esta 'redução'.

a) Clarificação do conceito de fundamento entendido como origem (cf. supra citação de L.U., Tomo II,

p. 3): em primeiro lugar, é pertinente referir que em 1901, Husserl torna possível uma confusão metodológica quando fala da análise das origens como sendo a tarefa da psicologia descritiva (via percepção interna) e não da psicologia eidética (cf. L.U. 1º volume, p. 211, nota da 1ª edição, e 2º volume p. 18 da 1ª edição); em 1913 Husserl faz uma mise au point deste assunto, considerando tratarem-se de análises eidéticas (cf. Husserl, Entwurf pp. 321, 330, 333 e 337). Em segundo lugar, é necessário esclarecer que as L.U. afirmam, por um lado, que os conceitos da lógica pura têm a sua origem nas vivências intencionais individuais (cf. 1º volume p. 244 e 2º volume p. 3, 5, 7, 29 e 343); e, por outro lado, que os conceitos 'começam' do ponto de vista genético, com a experiência (i.e., com a vivência individual), mas têm a sua "fonte" do ponto de vista lógico e racional, na eidos de cada acto intencional, individual. (cf. 1º volume p. 75, 101, 228, 240, 244 e 2º volume, p. 157, 172 e 192).

(6) Abstenho-me de momento, de comentar criticamente a própria CFF.

b) Em que medida está a Mathesis Universalis fundada na Fenomenologia: o programa da Lógica Pura, que compreende como vimos três momentos, depende para poder ser realizado do estabelecimento das formas do pensamento, categorias lógicas e das categorias formais do objecto. Ora, é precisamente o sentido ideal destas categorias que cumpre à Fenomenologia esclarecer, através do recurso às vivências intencionais, em que este sentido se realiza.

c) A intencionalidade como região fundadora: o sentido ideal das categorias da Lógica Pura "reside" (note-se que, de novo, o recurso à metáfora é inevitável) nos actos intencionais (cujo conjunto delimita a totalidade da esfera da intencionalidade nas L.U.) apreendidos idealmente, i.e., segundo a sua essência. "O sentido ideal não é o correlato objectivo do acto de significar, mas a sua ideia (...); o sentido-categoria ideal é a essência da forma do acto" (De Boer, 1978 p. 289-90, cf. nesta mesma obra pp. 130-2, 234-270). Portanto, Husserl pretende que se pode com base em considerações deste tipo concluir que a estrutura formal do fundamento (as categorias, segundo a Lógica Pura), não é mais do que um momento abstracto do fundamento intencional: o sentido da forma é vivido primeiramente em vivências intencionais concretas (cf. I.L. 2º vol. p. 4), e dado em segundo lugar nas eidos desse acto.

Para Husserl, a diferença que existe entre significação (*Bedeutung*) e sentido (*Sinn*) é, nas L.U., correspondente à diferença entre individual (o acto intencional) e espécie

(ou essência desse acto, cf, L.U. 1^a Unt §§ 29-35): a significação das categorias que são 'objecto' da lógica formal é dada no acto intencional individual, o sentido dessas categorias equivale, nas L.U., à descrição da essência desse acto, descrição que cabe à 'ciência da intencionalidade', a psicologia (eidética) descritiva realizar. Nesta conformidade, Husserl acredita ser capaz de responder à questão que ele próprio coloca na Introdução ao segundo volume das L.U., a saber: dado que a análise que é necessária para esclarecer o sentido dos conceitos da lógica pura tem que ser de carácter eidético, em que sentido envolve esta análise uma referência a vivência individual? (cf. L.U. 1^a edição 2^o vol. p.5). A necessidade desse recurso advém do facto de o sentido lógico e ideal nos ser dado nas realizações subjectivas de actos significativos particulares, os quais são instanciações do primeiro: "os objectos para os quais se orienta a investigação lógica pura são dados em primeiro lugar sob uma vestimenta (Gewand) gramatical. Para falar mais exactamente, eles são dados como, digamos, embebidos (Einbettungen) nas vivências psíquicas concretas" (L.U. vol. II p. 4, sublinhados por mim os dois termos usados metaforicamente).

d) O problema da Evidência: Husserl afirma que o projecto de fundação (nomeadamente da lógica) se deve elaborar a partir da ideia de verdade (cf. L.U. 1^o vol., pp. XIV, 13, 64, 130, 171, 228). Ora, a "verdade" que nós atingimos ao nível da Mathesis Universalis é, segundo Husserl, ideal, em-si, mas abstracta; dado o carácter absolutamente formal da lógica

pura, ela não supõe nenhuma explicação sobre a (forma da) subjectividade na qual se realiza. A primeira etapa da realização da ideia de Lógica Pura (cf. supra) trata realmente de categorias subjectivas, mas exclusivamente no plano lógico, abstracto; por isso, elas serão definidas a esse nível, na sua aceção formal sem referência ao vivido. Ora, o ideal duma explicação última em termos racionais impulsiona a análise de Husserl a ir mais longe, não se ficando apenas no plano do cálculo lógico, que, isoladamente, será verdadeiro mas é absolutamente 'cego'. Nasce assim a teoria da evidência como critério e vivência da verdade, i.e., como sua visão intuitiva⁽⁷⁾. Note-se, contudo, que a evidência não é um sentimento, mas a possibilidade (ideal) teórico-intelectual de fazer corresponder a uma forma lógica abstracta mas verdadeira, um acto (ou a essência desse acto) intencional e subjectivo que a vive (ã forma lógica) como evidente. E, viver algo como evidente, é, no plano das L.U., realizar a actividade subjectiva que ele supõe para poder tornar-se objecto de uma representação, e constatar o seu carácter não absurdo, i.e., logicamente possível. Portanto, a evidência não se determina como: fácil, real ou imediata; mas como: teórica, mediata e (de direito) possível. O plano intencional

(7) Esta teoria da evidência exposta nas L.U. será depois, 1913, reformulada em consonância com a CFF e reexposta nos §§ 136-142 das Ideen I. Importa aqui apenas salientar como Husserl concebe a necessidade e o alcance fundacional da evidência intelectual (Evidenz ou Einsicht) e como esta, sendo do foro próprio da Fenomenologia, representa mais um aspecto em que 'o formal' está fundado no 'intencional' que, neste caso da evidência, é sua condição de inteligibilidade e, nesse sentido, de verdade.

como lugar da evidência (i.e. da verdade) do plano formal, é assim requerido ao nível gnoseológico para, de acordo com o ideal duma inteligibilidade absoluta, completar este último.

(iv) Considerações Finais: o 'Formal', o 'Intencional' e a CFF

Nas L.U. então as leis da lógica formal não são senão um grupo particular de leis psicológicas intencionais mas eidéticas. No Entwurf de 1913 o próprio Husserl o afirma em algumas passagens, nomeadamente: "o tomo 2 (das L.U.) compõe-se de (...) uma série de investigações que o autor teve por indispensáveis com vista à elucidação da Mathesis Universalis por uma teoria do conhecimento; e visto que o que é lógico é dado à consciência em fenómenos lógicos e que os fenómenos lógicos são os fenómenos do enunciar, e portanto de um certo significar, a investigação começa precisamente por uma análise desses fenómenos, (...); nessa obra é também questão da Fenomenologia num sentido incomparavelmente mais amplo: é aí questão de análise da percepção, do imaginário, da representação reprodutora (...) em resumo de todas as 'vivências' ou fenómenos que admitem uma descrição psicológica imanente" (Entwurf, § 10, pp. 328-9, sublinhado por mim, Husserl sublinha apenas 'psicologia'). Como julga então Husserl poder escapar neste contexto à objecção, muito plausível, de psicologismo que ele próprio combateu nos Prolegomena?

A resposta de Husserl é, no Entwurf, não a redução

transcendental (elemento da CFF) mas a redução eidética: "De facto as análises foram desenvolvidas como análises eidéticas (...). Toda a refutação do psicologismo repousa no facto de as análises, em particular a da Investigação 6, mas também das outras investigações, terem a pretensão de ser análises eidéticas (Wesensanalysen), e portanto análises ideais (Ideenanalysen) apoditicamente evidentes" (Entwurf § 11, p. 239, sublinhados por Husserl).

Em termos gerais é, em conformidade com o que tem vindo a ser exposto, relativamente clara qual é a relação que Husserl pretende estabelecer entre o 'formal', objecto da Lógica entendido como Mathesis Universalis, e o 'intencional', objecto da Fenomenologia entendida nas L.U. como Psicologia Eidética: dado que o 'formal' (as categorias e operações formais que constituem, segundo Husserl, a Lógica Pura) pode, e deve, ser pensado como um momento abstracto da vivência do sentido dessas categorias e dessas operações que o constituem; e dado que esse sentido pode ser apreendido e descrito em essência como sendo idêntico à própria essência da(s) vivência(s) concreta(s) em questão; então, o 'formal' funda-se (ou, se se preferir, tem a sua origem, a sua fonte) no 'intencional' e, conseqüentemente a Lógica Pura está fundada na Fenomenologia. Esta última, através de um trabalho de clarificação descritiva, traz à evidência o sentido das categorias e das operações base da primeira. Para retomar um caso referido acima neste trabalho e citado pelo próprio Husserl (L.U., Prolegomena, p. 240), a Lógica Pura,

ou uma extensão matemática desta, ao estabelecer formalmente a identidade entre duas somas, por exemplo, ao estabelecer e provar a seguinte lei: $a + b = b + a$, recorre às categorias de "soma de com ..." e de "igualdade entre ... e...", categorias cujo sentido reside, segundo Husserl, na(s) vivência(s) intencional(ais) correspondentes e que pode ser exibido por descrição eidética dessas vivências. Tal descrição eidética ocorrerá no âmbito da Fenomenologia e seria da competência exclusiva destas (cf., por exemplo, L.U., Prolegomena, p. 71: "Divisão de trabalho. A tarefa do matemático e a do filósofo", onde Husserl afirma nomeadamente que: "A construção das teorias, a solução rigorosa e metódica de todos os problemas formais permanecerão sempre o domínio próprio do matemático" (p. 252), mas onde afirma também que: "o matemático não, na verdade, o puro teórico, mas apenas o técnico engenhoso, de algum modo o construtor que, atento apenas às conexões formais, edifica a teoria como um mestre-de-obras técnico (ein technisches Kunstwerk)" (p. 253); e onde afirma, por fim, que: "é necessário uma contínua reflexão de 'crítica do conhecimento' que incumbe exclusivamente ao filósofo (...) ele esforça-se por adquirir uma compreensão evidente (Einsicht) do sentido (Sinn) e da essência (Wesen) das produções, no que diz respeito ao método e ao tema (Sache) do matemático" p. 254, sublinhado por mim). Com descrições fenomenológicas deste tipo os princípios últimos de explicação racional da própria Lógica Pura tornar-se-iam en

tão progressivamente patentes.

Simplesmente, não se deve pensar que, desta forma, se resolveu já o aspecto essencial da questão que consiste em saber como pode a Fenomenologia fundar a Lógica Pura. Pelo contrário, as afirmações que acabam de ser feitas devem ser entendidas como designando uma dificuldade e um conjunto de problemas e não como resolvendo-os. Falta o essencial. Falta mostrar em concreto que, e como, tal fundamentação da Lógica pela (ou na) Fenomenologia é possível. Ora, permanecendo ainda a um nível de máxima generalidade, creio ser contudo possível destacar seguidamente dois índices seguros de que este aspecto essencial da questão é, pelo menos ao nível das L.U., deixado sem solução:

1) O recurso à metáfora

a) No que respeita à fundamentação do 'formal' no 'intencional', há de facto um recurso das L.U. a metáforas, que é aliás assinalado no próprio texto, pelas aspas. A utilização da metáfora está disseminada por toda a obra e tem de comum verificar-se sempre que se trata de definir o projecto filosófico como projecto de fundação no sentido forte, i.e., como fundamentação de um domínio a partir de um outro (cf., por exemplo, as citações das L.U. que já fiz acima sobre este tópico).

Os principais termos que Husserl emprega metaforicamente são: "plano", "região", "base", "terreno", "solo (raízes)", "fonte"...

b) A função da metáfora no texto é dupla e complementar: sugerir que se trata dum momento decisivo, instaurador, fundador da (e para a) investigação e simular por analogia com o sentido próprio, 'outro lugar' a partir do qual a descrição deve, em princípio, decorrer. Simulando assim também, por extensão, que o plano da experiência natural foi ultrapassado em direcção a um outro que a funda.

c) Duas são as críticas que se podem fazer a este recurso à metáfora: em primeiro lugar, o recurso à metáfora não traduz nenhum acréscimo de cognição do ponto de vista conceptual; em segundo lugar, ele resulta quase numa contradição conceptual: por um lado, define-se a "região" fundante (intencional) como ideal, i.e., não espacio-temporalmente determinada (note-se que a definição é apenas a negação da região natural); mas, por outro lado sugere-se (recorrendo à metáfora) a sua 'espacialidade': "solo", "região", "fonte", etc., e por esta via sugere-se também a sua 'realidade'.

2) As "duas ontologias" (8)

Esta dificuldade em enquadrar sistematicamente 'o intencional' e mesmo, em geral, 'o psicológico', nas L.U., dificuldade patente já na necessidade em recorrer à metaforização, torna-se mais explícita no que chamarei, utilizando aqui a expressão feliz de De Boer, as 'duas ontologias' das L.U. acerca da consciência (e, portanto, do 'intencional' e do

(8) Para o baptismo desta expressão e um estudo bastante desenvolvido da situação que ela denota nas L.U., cf. De Boer 1978, pp. 222-232.

'psicológico).

Nas L.U. Husserl vê a consciência como, digamos, uma realidade dividida:

Por um lado, é parte integrante do mundo, fundada no corpo, e por via deste em interacção causal com esse mundo; esta conexão entre consciência e mundo é particularmente patente quando Husserl discute a teoria da evolução de Darwin. Husserl considera-a uma doutrina geralmente aceite e fala favoravelmente dos resultados das investigações derivadas em consequência com ela. (L.U. Prolegomena pp. 121, 147 nota 1, 195, 203). Neste contexto ele menciona a hipótese que o mundo já existia há muito tempo antes do aparecimento dos seres humanos e considera que esta hipótese não é de forma nenhuma absurda. O princípio teleológico (que Husserl associa à teoria de Darwin) tem um papel fundamental nas ciências biológicas. Estas ciências tratam o homem como um "ser animal" (L.U. Prolegomena pp. 5, 121). Falando da biologia e da antropologia, Husserl considera que ambas podem ser físicas ou psicológicas; o princípio de divisão é dado conforme seja estudado o lado físico ou psíquico do homem (L.U. Prolegomena pp. 173e ss., 194, 196, 203, 210, IIa. Unt. p. 168).

Por outro lado, Husserl fala da pureza eidética da consciência e, portanto, da psicologia descritiva. Nesta psicologia, cujo domínio coincide, nas L.U., com o da Fenomenologia, abstraímos das conexões com a natureza física e não as explicamos. Ela resulta de uma abstracção temporária do psico-físico e, com base nesta, de uma ideação (mesmo esta

redução eidética nem sempre é clara nas L.U., como o próprio Husserl o reconhece, cf. Entwurf pp. 321, 330, 333, 337, textos já referidos acima em (iii)). A sua pureza fenomenológica é assim 'artificial', ela resulta de uma prescrição metodológica (abstracção e ideação) e tem portanto uma significação metodológica e não legitimamente ontológica e transcendental.

Existe portanto acerca da consciência um dualismo de métodos nas L.U., positivista e explicativo por um lado, fenomenológico e descritivo, por outro. Este dualismo está fundado num conflito mais profundo a nível ontológico, ou melhor ele resulta de uma indecisão ontológica: por um lado, há a afirmação ontológica da consciência como uma 'esfera' ou 'região' própria, requerendo os seus métodos de análise e de investigação, em particular, métodos fenomenológicos; mas, por outro lado, esta 'região' está fundada e incorporada na realidade natural interpretada à maneira das ciências positivas. A pureza da experiência psíquica é como que uma 'ilha' nesse mundo natural.

Em suma: Nas L.U. Husserl identifica conhecimento com conhecimento empírico elaborado pelas ciências positivas no quadro da atitude natural; procura, subtrair a esta identificação o conhecimento meramente formal da lógica pura; esta, afastados que são os pressupostos psicologistas, deve então ser o fundamento das outras ciências a título de Mathesis Universalis; procura, depois, subtrair igualmente o conhecimento das ciências, das vivências intencionais, da consciên-

cia, e colocar, por essa via, a Fenomenologia, entendida como psicologia (eidética) descritiva, em posição de, por sua vez, fundar a lógica pura. Mas o domínio intencional, o domínio da consciência, não é mais, neste contexto, de que uma região da realidade natural isolada pelo método de redução à imanência intencional, de abstracção e de ideação, e não tem, por isso, estatuto ontológico próprio: a distinção entre essência e realidade 'natural' da consciência é, obviamente, diferente da distinção entre consciência empírica e transcendental que Husserl não é aqui ainda capaz de visualizar. Nessa conformidade, o último segmento desta cadeia de fundamentação: a passagem do formal para o intencional é afirmada, e ensaiada em consonância com alguma metodologia auxiliar (abstracção, redução à imanência intencional, redução eidética). Importantes análises intencionais são mesmo levadas a cabo de acordo com essa metodologia, mas tal passagem não é racionalmente legitimada. O problema da relação entre essência e facto é ou deve poder ser, um problema ontológico radicalmente diferente do problema ontológico da relação entre consciência pura e realidade natural (que, no § 14 deste trabalho, chamei o segundo problema ontológico das Ideen I). Desse último não tratam as L.U.. E só ele poderá dar forma racional à passagem do formal ao intencional, i.e., só ele poderá resolver (positiva ou negativamente) a questão acerca de fundamentum absolutum et inconcussum para o conhecimento, o qual, como vimos, não é identificável para Husserl com o estabelecimento de uma Mathesis Universalis formal.

(B) A essência do naturalismo e as formas de psicologismo:

Na P.S.W. (1910) Husserl caracteriza a essência do naturalismo da seguinte forma: "característico de todas as formas de naturalismo extremo e consistente, desde o naturalismo popular até às mais recentes formas de monismo-sensualista e energetismo, é, por um lado, a naturalização da consciência, incluindo todos os dados intencionais imanentes da consciência, e, por outro lado, a naturalização das ideias e, conseqüentemente, de todos os ideais absolutos e normas" (P.S.W., p. 80, sublinhado por mim).

Vejamos então agora (recapitulando também certos aspectos dos §§ 9, 10, 13, 15, 16 deste trabalho) os tópicos principais incluídos em cada um destes dois aspectos.

(i) Naturalização das ideias:

Três são as formas mais importantes que esta naturalização das ideias pode assumir nas doutrinas filosóficas:

a) Naturalização da ideia entendida como 'Grenzbegriffe' ou Ideal Normativo. Segundo esta acepção os 'conceitos limite (ou 'ideais normativos' são considerados como fundados, de formas diversas que é aqui irrelevante considerar, em leis naturais. As conseqüências, se se pretender assumir no mesmo movimento o ideal de fundamentação absoluta do conhecimento, são, como Husserl mostrou nas L.U. e reafirma em P.S.W. (p. 80), o cepticismo e a absurdidade.

b) A ideia entendida como representação psíquica e o psíquico entendido como região da natureza sujeita a leis empíricas. Esta forma de naturalização das ideias difere da anterior porque agora não são só os ideais normativos, ou 'Grenzbegriffe' que estão em questão mas também toda e qualquer representação de um objecto. As consequências deste género de naturalismo são, no limite, o pan-psiquismo, tudo aquilo que admitimos existir tem de, alguma forma, de nos ser representado em ideia; por consequência tudo é, nesse sentido, psíquico. Se se pretender fugir a este relativismo subjectivista postula-se então, de forma naturalista, a existência das coisas-em-si e tenta-se depois assegurar a passagem do ponto de vista subjectivo para o objectivo. Este segundo movimento completa então ao nível metafísico (coisa-em-si), a confusão epistemológica em que se fundava o primeiro: naturalização da relação intencional entre cogitatio e cogitatum. (cf. abaixo, em (ii), 'formas de psicologismo', para um desenvolvimento desta questão).

c) Naturalização da ideia de ciência. Posição segundo a qual não há distinção de princípio a fazer entre ciências de facto e ciências de essência, ou entre ciências empíricas e ciências a priori, ou ainda, entre ciências 'analíticas' e ciências 'sintéticas'. Abre-se, neste contexto, terreno para a formulação de uma posição relativista: se não existe nenhum ideal ou ideia, de ciência, em função do qual se possa avaliar a ciência actual, então, determinar o que o conhecimento e a ciência sejam torna-se relativo ao estágio actual

dos novos conhecimentos. E produz-se, por essa via, o dilema a partir do qual a polémica entre realismo e relativismo ganha sentido: se cada descrição da realidade é relativa a um estágio, aquele que é actual no momento considerado, de evolução das ciências, como é possível determinar que o conhecimento científico representa realmente essa realidade que pretende descrever?

Há no entanto, duas variantes bem distintas desta naturalização da ideia de ciências, a segunda das quais escapa ao dilema supra referido.

Uma, que pretende promover uma ciência empírica, por exemplo, a psicologia empírica, à posição de ciência fundacional, ou que, perfilha ainda uma versão do ideal de fundamentação do conhecimento no quadro do inquérito empírico. Posições deste tipo correspondem às diferentes formas 'segregadas' pelo naturalismo quando este ainda alimenta pretensões fundacionais, e foram legitimamente criticadas por Husserl em muitas obras de períodos muito diferentes da sua vida intelectual.

Outra, aquela que foi sugerida nos §§ 15 e sobretudo 16 deste trabalho, que aceita a ideia do revisibilismo, de princípio, de todos os enunciados científicos, que identifica igualmente ideia de ciência e inquérito empírico compreendido em sentido lato (digamos, da geografia à lógica simbólica, passando, por exemplo, pela física e pela psicologia) e que abandona as pretensões de encontrar um fundamentum absolutum et inconcunssum para esse critério, seja ele a prio

ri, seja ele pensado teleologicamente como identificando-se com o 'fim ideal do inquérito empírico'. Apresso-me a acrescentar que Husserl não conhecia esta posição, cuja origem data dos anos 50 com os trabalhos dos filósofos de Harvard, W. Quine primeiro, e depois H. Putnam. Não é também fácil projectar qual seria a sua posição em relação a ela. De momento contentar-me-ei em salientar que esta posição não está debaixo do fogo crítico de Husserl e que ela não implica um relativismo, nem um cepticismo que Husserl tanto combateu; ela não equivale também ao abandono do ideal de uma filosofia como disciplina científica. Com estes aspectos Husserl estaria seguramente de acordo. No entanto, e este aspecto desgostaria a Husserl, ela pretende abandonar as pretensões de fundação última do conhecimento e das ciências numa Filosofia Primeira.

(ii) Formas do Psicologismo:

Consistindo, como já se fez referência, na naturalização da consciência, o naturalismo psicologista pode revestir as seguintes formas:

- a) sensualismo ou fenomenalismo: quando "a natureza física é sensualisticamente quebrada em complexos de sensação, cores, sons, pressões, etc. e, de igual modo, o assim chamado 'psíquico' é quebrado em complexos complementares destas mesmas ou de outras sensações" (P.S.W. p. 80), Ou seja, quando

não se assume a diferença entre objecto de um acto intencional e esse próprio acto. Quando por exemplo, não se distingue entre 'som' e 'sensação de som'.

b) Quando não se distingue entre conteúdo imanente e objecto dos actos psíquicos enquanto tal. Quando, por exemplo, não se distingue entre "sensação de cor" e "percepção da cor" de um objecto transcendente à consciência", no sentido em que, diz Husserl, eu não vejo a sensação de cor (que consiste num conteúdo que é imanente à consciência) mas o objecto colorido que não está contido na consciência (ou só está intencionalmente contido). Se a) diz respeito à distinção entre complexos de sensação e objecto, b) diz respeito à distinção entre sensação e objecto enquanto percebido.

c) Quando as propriedades formais ou categorias formais são consideradas como meras instanciações do psicológico obtidas por reflexão e abstracção sobre os actos psíquicos individuais (foi esta a posição defendida para a teoria dos números por Husserl em P.A. e depois criticada e abandonada por este autor).

d) quando se considera a psicologia empírica ou experimental como base fundacional das ciências nor-

mativas e nomeadamente da lógica (Husserl nunca advogou nem mesmo em P.A., este tipo de psicologismo).

- e) quando se considera a lógica e as disciplinas normativas fundadas na psicologia descritiva ou intencional sem fazer a distinção entre fenômeno psíquico individual e a sua essência. (É a esta confusão que se presta sobretudo a primeira edição das L.U. e que Husserl denuncia e esclarece no § 11 do Entwurf).
- f) finalmente, pode-se chamar psicologismo à posição defendida nas L.U. sobre a fundamentação da lógica na psicologia descritiva, mesmo sendo esta eidética, porque não é feita nesta obra distinção entre consciência enquanto parte, ou 'região', da realidade natural e consciência pura (ou transcendental). Esta distinção é já claramente afirmada em P.S.W. (pp.89 e ss.) e, metodologicamente elaborada em I.P. (1907), mas só é argumentada de forma instauradora nas Ideen I (deixo aqui em aberto a questão acerca da solidez deste argumento).

c) Transcendência e Intencionalidade

Em 1907 Husserl profere uma série de cinco Vorlesungen sob o título Die Idee der Phänomenologie (doravante I.P., as

referências às páginas dizem respeito ao tomo II da Husserliana). Estas 'lições', conjuntamente com um Gedankengang das mesmas escrito por Husserl em 2 de Maio de 1907, formam o primeiro trabalho retirado do seu Nachla. Nelas Husserl leva a cabo uma reflexão epistemológica sobre a metodologia usada nas L.U. para descrever as estruturas intencionais da consciência. Poder-se-ia afirmar que o eixo das preocupações de Husserl mudou de orientação permanecendo fiel à mesma temática. Trata-se, em I.P. como nas L.U., de compreender como é possível tratar cientificamente a questão da possibilidade do conhecimento - den Problem der Erkenntnismöglichkeit (I.P. p. 3); mas, enquanto nas L.U. havia, digamos, dois candidatos que, embora a níveis diferentes, tinham a responsabilidade de tratar esta questão - a Mathesis Universalis e a Fenomenologia - agora o problema tornou-se eminentemente do âmbito do philosophisches Denken (I.P. p. 3, cf. também L.U. Prolegonema § 71 já referido acerca da 'divisão de trabalho' entre o matemático e o filósofo), i.e., tornou-se intrinsecamente fenomenológico. Nas L.U. a reflexão sobre os actos intencionais, i.e., o trabalho tipicamente fenomenológico, surgia como, prima facie, motivado por uma necessidade de esclarecer por referência aos actos da consciência intencional, i.e., por referência à subjectividade, 'o lógico'; em I.P. já não é o 'lógico', ou a Lógica Pura, que centralizam a análise intencional mas, em termos gerais, o fenómeno cognitivo enquanto tal, i.e., a relação entre a intentio e a coisa. "Como, pergunta Husserl, se pode o conhecimento asse-

gurar do seu acordo (ihrer Übereinstimmung) com as coisas existentes em si (mit den an sich Sachen), como pode 'atingi-las' ('treffen')?" (I.P. p. 3). Ou, noutras formulações igualmente significativas: "como pode o conhecimento assegurar-se do seu acordo com os objectos conhecidos, como pode o primeiro sair dele próprio (über sich hinaus) e atingir com segurança o seu objecto?" (I.P. p. 20); mais radicalmente "de onde sei eu, eu que conheço, e de onde posso eu saber com certeza, que não são apenas as minhas experiências (Erlebnisse), esses actos de conhecer, que existem (sind), mas também isso que eles conhecem, de onde sei eu que há mesmo o que quer que seja (etwas ist) que pode ser oposto (gegenüber) ao conhecimento como seu objecto?" (I.P. p. 20).

Colocada desta forma a problemática da possibilidade do conhecimento, é patente que ela convoca de imediato e apenas, a consciência intencional, mais particularmente, a classe das intentios cognitivas, e o objecto ou coisa conhecida. Por outro lado, a radicalidade com que as questões são formuladas, compreensível visto que se trata de encontrar uma inteligência última para a possibilidade do conhecimento (I.P. p. 4), poderia levar-nos a supor que a reflexão ultrapassaria em muito, ou in toto, uma reflexão metodológica. Tal não é o caso. "O método da crítica do conhecimento é o método fenomenológico, a fenomenologia é a doutrina geral da essência, ou a ciência da essência do conhecimento no seu lugar devido (einordnet)" (I.P. p. 3, sublinhado por Husserl). Com efeito o resumo das cinco lições - colocado na abertura (pp. 3-14) do volume II da Husserliana mas escrito depois das li-

ções - responde em três fases (A, pp. 4-7; B, pp. 7-10 e C, pp. 10-14) às seguintes questões, que o próprio Husserl coloca: "Que tipo de método é este? Como - se o conhecimento em geral é, quanto ao seu sentido e às suas operações, posto em questão - pode uma ciência do conhecimento estabelecer-se? Que método nos pode levar aqui a bom termo?" (I.P. p. 3). Ou ainda, "Fenomenologia: tal designa uma ciência, um conjunto de disciplinas científicas; mas a Fenomenologia designa ao mesmo tempo e antes do mais, um método e uma atitude de pensamento: a atitude de pensamento especificamente filosófica e o método especificamente filosófico" (I.P. p. 23, sublinhado por Husserl).

É útil, creio eu, desenvolver um pouco mais esta questão do método. Estou neste contexto a opôr reflexão metodológica a reflexão ontológica (ou, por estranho que tal possa por agora parecer, transcendental). Tendo em vista esta oposição, a situação pode descrever-se da seguinte forma: Husserl vai tentar determinar o que seja a condição de possibilidade do conhecimento pela introdução de pares de termos (Wortpaar, p. 5) ou pares de conceitos (Begriffspaar, p. 5) tais como: dúvida/certeza ou dubitável/apodítico, imanente/transcendente e singular/eidético; destes pares de conceitos, o primeiro par, dubitável/apodítico representa a concepção que Husserl tem da 'solução' da questão da possibilidade do conhecimento: a determinação de um fundamentum inconcussum indubitável; o segundo par imanente/transcendente representa como veremos, a conceptualização base para uma 'descrição' dessa propriedade notável da consciência, a intencionalidade;

o terceiro par, singular/eidético, representa o modo como essa descrição se deve realizar, se pretender ser, como é o caso, parte integrante de uma ciência do conhecimento. Chego assim ao ponto onde a distinção entre reflexão metodológica e reflexão ontológica pode ser exibida. Digamos que se trata para Husserl na I.P. de estabelecer, por via metódica, qual a relação intencional entre um acto cognitivo e o seu objecto e de garantir, de novo por via metódica, que certos tipos dessa relação não estão sujeitos à dúvida e podem por isso fornecer a base que se desejava para 'solução' do problema acerca da possibilidade do conhecimento. Com efeito, na I.P. não é questão ainda de pensar em termos ontológicos as relações de dependência entre consciência (transcendental), por um lado, e mundo (da atitude natural), por outro. Em termos mais gerais, poder-se-ia dizer que: uma coisa é procurar determinar de acordo com um protocolo metodológico, quais as propriedades epistemológicas que a consciência intencional ou, melhor ainda, os actos intencionais, possuem e que são o método fenomenológico pode pôr a claro; outra coisa é determinar, de acordo com considerações da natureza ontológica, a natureza da relação intencional de que derivam as propriedades epistemológicas em questão. Em ambos os casos, como se verá, o par imanente/transcendente desempenha um papel crucial: no primeiro caso este par é 'trabalhado' com vista a permitir circunscrever a classe de casos de objectos que podem ser conhecidos ao abrigo da dúvida; no segundo caso esse mesmo par é 'trabalhado' com vista a estabelecer uma relação

de dependência de todo e qualquer objecto face à consciência intencional (transcendentalmente purificada). De novo, no primeiro caso é ainda questão da relação, tida por enigmática, entre objecto intencional de um acto e coisa em si - quanto mais não seja ao nível da própria formulação do problema (cf. supra as citações das pp. 3 e 20 de I.P.); no segundo caso (representado nas Ideen I, pela CFF) esta questão, à luz da relação de dependência que então se estabelece, torna-se sem sentido e qualquer tentativa de lhe responder é, a fortiori, absurda.

Passarei agora a descrever a reflexão metodológica que as I.P. levam a cabo com vista ao esclarecimento da possibilidade do conhecimento. (O leitor familiarizado com a CFF poderá, por antecipação, constatar como o movimento descrito em I.P. é de um alcance diferente do da CFF. A despeito de Husserl usar já em I.P. as expressões Epoché e Ausschaltung elas têm em 1907 um alcance diferente do que terão em 1913).

(i) A Primeira Fase da Reflexão: Redução das Transcendências.

(1) O ponto de partida cartesiano: "é o procedimento cartesiano da dúvida (die Cartesianische Zweifelsbetrachtung) que nos fornece aqui um ponto de partida (Anfang): o ser do cogitativo, da vivência (Erlebnis), enquanto nós simplesmente vivemos, reflectimos sobre ele, é indubitável (ist unzweifelhaft); a apreensão e a posse (Haben) directas, pela visão, de uma cogitatio é já um conhecimento (ist schon ein Erkennen),

as cogitationes são os dados primeiros e absolutos" (I.P., p. 4; a mesma ideia é expressa praticamente pelas mesmas palavras na pág. 33).

(2) Imanência e transcendência: estabelecido assim, em (1), o ponto de partida, Husserl leva a cabo uma primeira reflexão epistemológica com vista a comparar o conhecimento das cogitationes, acessível por visão reflexiva, com o conhecimento das ciências, derivado da atitude natural. Esta reflexão é introduzida com o recurso à forma interrogativa: "o que é que faz o carácter não problemático nestes casos (das cogitationes), e o que é que faz o carácter problemático noutros casos de pretensão cognitiva? (...) responder-se-à, em primeiro lugar - é precisamente a resposta que vem primeiro ao espírito - com a ajuda do par de conceitos ou de palavras: imanência e transcendência. O conhecimento, como visão da cogitatio (die schauende Erkenntnis der cogitatio), é imanente; o conhecimento das ciências objectivas, das ciências naturais e do espírito (der Natur-und Geisteswissenschaften) e, vindo de perto, também o conhecimento matemático, é transcendente. No caso das ciências objectivas, há a dificuldade da transcendência (die Bedenklichkeit der Transzendenz), põe-se a questão: como pode o conhecimento sair de si, como pode ele atingir um ser (ein Sein treffen) que não se encontra no âmbito da consciência (im Rahmen des Bewußtseins nicht zu finden)? Esta dificuldade cai no caso do conhecimento, como visão, da cogitatio" (I.P. p. 4, sublinhados de Husserl, mesma ideia em I.P. p. 33).

É oportuno salientar como Husserl alinha aqui em sequência dois aspectos, dos quais o segundo não decorre necessariamente do primeiro: o aspecto cartesiano da dúvida, e a questão de saber como pode o conhecimento atingir (treffen) um ser fora (hinaus) da consciência. Uma coisa é ser possível duvidar que esse ser exista, mas a pergunta é então, como bem havia notado Descartes, 'como posso certificar-me de que existe?'; outra coisa é perguntar, admitindo em certo sentido implicitamente a existência 'an sich' desse ser, como pode a consciência 'ein Sein treffen'? Esta não distinção, pelo menos neste contexto, destes dois tipos de questões diferentes que se podem colocar a propósito da relação intencional entre consciência e objecto são, em minha opinião, exemplo do carácter ainda vacilante da reflexão de Husserl. A 'resposta' à questão que poderíamos designar por cartesiana será de algum modo dada com a teoria da redução transcendental; a 'resposta' à questão que poderíamos designar por 'kantiana' - visto que envolve a menção à 'ding an sich' e convoca a ideia de espontaneidade (intencional) da consciência - será dada pela teoria da constituição transcendental; a solidariedade entre as duas teorias ainda não é, de momento, patente. Com efeito, parece tratar-se mais de 'confusão' ou de 'indistinção' do que de solidariedade sistemática ao nível de I.P..

(3) Ausschaltung e tipos de Imanência

Sobre os vários tipos de relações intencionais aos

objectos que não são imanentes pesa então um índice de problematicidade que conduzirá à sua desconexão (Ausschaltung): a redução fenomenológica desconecta todas as teses transcendentistas" (I.P. p. 5 e pp 44-46). Este encadeamento de desconexões a que Husserl também chama 'epoché' designa agora a técnica fenomenológica de purificação dos fenómenos e cria uma maior unidade interna entre as várias Ausschaltungen que decorrem do ponto de vista fenomenológico: as ciências objectivas que, como se viu (cf. supra 2, citação de I.P. p. 4), utilizam a tese da transcendência são afectadas pela epoché (I.P. p. 6), mas também o é a apercepção psicológica, a cogitatio cartesiana na sua relação com a apercepção psicológica, bem como a nossa inclinação natural de psicologizar a consciência. "É necessário estar em guarda contra a confusão fundamental entre fenómeno puro no sentido da Fenomenologia e fenómeno psicológico, objecto da psicologia como ciência da natureza (...). Assim a toda a vivência psíquica corresponde, sob a via de redução fenomenológica, um fenómeno puro, que revela a sua essência imanente (tomada individualmente) como um dado absoluto" (I.P. pp. 43-45, sublinhados de Husserl). Mesmo "a cogitatio cartesiana requer também uma redução fenomenológica. O fenómeno na apercepção psicológica e na objectivação não é um dado verdadeiramente absoluto. O dado verdadeiramente absoluto é o fenómeno puro, o que é reduzido (...). Deixamos assim definitivamente o terreno da psicologia e mesmo da psicologia descritiva" (I.P. p. 7 sublinhados de Husserl). O 'erro' de Descartes foi, segundo

Husserl, uma vez descoberta a pura cogitatio tê-la, em seguida, referido ao eu 'empiricamente', ou 'psicologicamente', concebido: "para Descartes descobrir e abandonar foram o mesmo" (I.P. p. 7 cf. também pp. 43, 49 e 75). Em conclusão: a purificação do fenômeno realizada a par e passo com a elaboração do método fenomenológico, não encontra o limite que ainda se lhe deparava nas L.U. (cf., neste parágrafo a alínea (A) (iv) 2; este limite equivalia ao que se chamou a sexta forma de psicologismo, cf., neste parágrafo alínea B (ii) f): o fenômeno intencional purificado e o fenômeno intencional psicologicamente interpretado são agora diferenciados.

Por outro lado, as cogitationes foram agora determinadas como dados absolutos (absoluten Gegebenheiten, I.P. p. 4 e 33), nomeadamente através do método 'cartesiano' da dúvida, mas Husserl considera também que seria um 'erro fatal' (I.P. p. 36) identificar dado absoluto com imanência real (reelle Immanenz) e acreditar que apenas a esfera subjectiva, se bem que fenomenologicamente purificada, das cogitationes é, dessa forma, dada (I.P. pp. 35-36). Com efeito, se tal identificação fosse levada a cabo, encontraríamos aqui uma imanência que seria: (a) meramente subjectiva e (b) exclusivamente individual; esta imanência não poderia, por isso, servir de base a, ou ser objecto de, uma ciência: a Fenomenologia. Neste caso, apenas poderíamos fazer juízos individuais e não a priori; apenas poderíamos dizer: "este dado imanente aqui". A consciência formaria um "'fluxo' heraclítico" estritamente individual" (I.P. p. 8).

Husserl vai ser então levado a propor vários tipos de imanência, e a acrescentar à ideia de imanência real, a ideia de imanência pura ou 'presente em pessoa' (I.P. p. 6, 8,25, 56). Este tipo de considerações assinala o início da segunda fase da reflexão.

(ii) A segunda fase da reflexão: o alargamento da esfera intencional

1 - Redução eidética e essências:

Ficamos então com a questão de saber como é possível passar de afirmações singulares sobre o dado ("este ... aqui") para "afirmações universalmente válidas, tais como temos necessidade neste caso. Uma coisa, diz Husserl, parece contu-
do ajudar-nos: a abstracção por ideação. Ela fornece-nos, co
mo objectos de uma intelecção evidente, as generalidades, as espécies, as essências (...). Fazendo o conhecimento parte da esfera das cogitationes nós devemos então elevar intuitivamente as objectividades gerais dessa esfera à consciênci-
-do-geral e, assim, uma doutrina da essência do conhecimento, torna-se possível. Realizaremos este passo partindo de uma consideração de Descartes sobre a percepção clara e distinta. A 'existência' da cogitatio é garantida pela sua absoluta presença-em-pessoa, pela sua presença na evidência pura. Sem-
pre que nós tivermos evidência pura, a visão e a apreensão pura de uma objectividade, directamente e em pessoa, nós te-
remos também os mesmos direitos, a mesma ausência de proble-

maticidade" (I.P. p.8, cf. também pp. 25 e 56, os sublinhados são de Husserl).

A conclusão de que não se deve fazer equivaler dado absoluto e imanência real nem identificar exclusivamente ambos com a não problematicidade é, neste contexto, decisiva. É ela que vai permitir o alargamento da esfera intencional, entendida esta sempre como esfera da não problematicidade (i.e. da não-dubitabilidade, apodítica). Dado absoluto equivale agora, por via da noção de evidência-identificada à ideia de clara et distincta percepção, ao que é dado na imanência real, mais o que é dado na imanência pura, sendo para digma desta última o dado em essência. Correlativamente, o preceito metodológico de suspensão ou desconexão das transcendências adquire um novo significado: as transcendências que devem ser desconectadas, porque afectadas do índice de problematicidade, não podem ser definidas como "transcendentes à consciência", mas como 'transcendentes' ao dado, i.e., como não-dadas de forma directa e evidente (I.P. p. 9).

O carácter metodológico é bem patente na forma que assume em I.P. o argumento a favor da inclusão de outros tipos de imanências na esfera da indubitabilidade fenomenológica. O recurso à evidência é, de facto, neste contexto, um expediente meramente metodológico. Lembre-se, por exemplo, que Descartes para se considerar habilitado a usar a evidência como critério de aceitação de objectos, para além do que Husserl chama a esfera da imanência real, teve que provar a existência de Deus (nada menos!): "Pois não haverá de si al-

go de mais claro e mais manifesto, que pensar que há um Deus, quer dizer um ser soberano e perfeito, na ideia do qual apenas a existência necessária e eterna é compreendida, e por consequência que (Ele) existe? E, se bem que para conceber essa verdade eu tenha tido necessidade de uma grande aplicação do espírito, contudo, presentemente eu não só estou disso assegurado como tal me parece mesmo ser o que há de mais certo: mas, para mais, eu observo que a certeza das outras coisas depende disso tão absolutamente, que sem esse conhecimento não me é possível poder nunca saber nada perfeitamente (...) se eu ignorasse que existe um Deus (...) eu não teria jamais uma ciência certa de alguma coisa qualquer que ela fosse mas apenas vagas e inconstantes opiniões" (Descartes, Meditação Quinta p. 477 ed. F. Alquié, vol. II). Ora Husserl pretende usar o mesmo critério: a evidência, a clara et distincta percepção, sem recorrer a nenhuma instância que o funde - como é o caso da existência de Deus para Descartes, e como será o caso, nas Ideen I, da consciência transcendental para o próprio Husserl. Nesta conformidade, o uso do critério em questão torna-se meramente metodológico e 'garante' aquilo que o deveria, a ele, assegurar: o sistema de relações intencionais fenomenologicamente purificado. Dito de outra forma: nas Ideen I não é por ser evidente que a imanência pura deve ser incluída no âmbito da ciência fenomenológica, mas é porque a evidência diz aí respeito às estruturas transcendentais da consciência que ela pode servir como critério de verdade, ao passo que em I.P. a situação é, como vimos, a inversa.

2 - A extensão final da esfera do dado

Contudo, de momento, este expediente metodológico é, no essencial, tudo aquilo de que dispomos e, portanto, é com base nele que a reflexão deverá progredir. Chega-se, assim, ao que Husserl chama a terceira fase da reflexão. Tendo 'aprendido' que devemos aceitar tudo o que é dado em pessoa (imanência pura), a nossa questão é agora conhecer a extensão total desta esfera do dado.

As cogitationes que primeiramente pareciam um simples dado e de forma alguma misteriosas, "escondem, diz Husserl, todos os tipos de transcendências" (I.P. p. 10-11). Mais especificamente, numa cogitatio, e.g. na experiência de um som, "mesmo depois da redução fenomenológica, o aparecer e o que aparece opõem-se, e opõem-se no seio do dado puro (in mitten der reinen Gegebenheit), portanto, da imanência autêntica (echten Immanenz)" (I.P. p. 18). É neste sentido que a transcendência que inicialmente foi suspensa parece agora reaparecer no âmbito da esfera do dado puro. Contudo, é um preconceito supor que nos devemos limitar à percepção imanente e à intuição das essências baseadas nesta: a esfera fenomenológica abarca todos os dados e não deve ser negado que algo transcendente é, ele próprio, dado na percepção (I.P. pp. 10 e 73), mesmo se não for dado de forma adequada (I.P. p. 13). Neste sentido, não só as vivências subjectivas (e as suas essências) nos são dadas, mas também o são todos os objectos correlativos que são 'dados em próprio' nessas experiências. O mesmo critério, o da evidência, que serve pa

ra incluir, a título de dados puros, as essências serve então agora para incluir o objecto intencional. Este último é dado de muitas formas correspondendo aos modos que a consciência pode assumir (cf. I.P. p. 72 para a importância que Husserl dá a "esta absoluta maravilha": "Aber sind das nicht lauter Wunder?").

(iii) Consideração final: que fazer da 'coisa-em-si'?

Para Husserl, ao nível de I.P., a 'solução final' do problema acerca da possibilidade do conhecimento torna-se em tão possível, com a extensão final dada à esfera intencional, por via de uma teoria da correlação. Na medida em que o objecto intencional é dado, a descrição dessa correlação é, em princípio, possível. Contudo, tal não implica que o problema inicial tenha sido resolvido: a questão de saber como pode a coisa-em-si ser conhecida pela consciência intencional? - não foi resolvida. Este problema foi, no curso das purificações metodológicas operadas sobre o fenómeno, simplesmente substituído por um outro problema: o da relação entre consciência intencional e objecto 'reduzido'. "O problema inicial era o da relação entre a vivência subjectiva psicológica e o ser-em-si que é apreendido pela primeira, em primeiro lugar o ser real (realen Wirklichkeit) mas em seguida também os seres matemáticos (mathematischen Wirklichkeiten) e os outros seres ideais (idealer Wirklichkeiten). Do que é necessário apercebermo-nos, em primeiro lugar, é que o problema radical deve ao contrário dizer respeito à relação entre o conhecimento e o objecto, mas no sentido reduzido (re-

duziertem Sinn), quer dizer que é agora questão, não do conhecimento humano mas do conhecimento em geral (...) sem relação seja ao eu empírico (empirische Ich), seja ao mundo real (reale welt)" (I.P. p. 75 sublinhados por Husserl). Neste sentido a 'solução' não é ainda a verdadeira e última solução porque a coisa-em-si não foi ainda atingida ou descartada; ela está, digamos, numa espécie de 'limbo filosófico' aguardando um destino posterior. De igual forma o objecto intencional não é ainda o verdadeiro objecto: ele 'existe' lado a lado com a coisa-em-si. Bem como os conceitos de eu empírico psicológico e de vivência pura intencional, que são em última análise, solidários dos conceitos de coisa-em-si e de objecto intencional, respectivamente, continuam, também eles, a 'coexistir' lado a lado.

Os dois 'sistemas', 'natural' e 'puro', coexistem aqui de forma conflitual, Husserl já elaborou a 'passagem', por purificação metodológica do primeiro para o segundo, mas falta ainda uma consideração fundamental, de natureza ontológica, que 'dissolva' num certo sentido, o primeiro, fazendo-o equivaler simplesmente a uma interpretação absurda. Não é suficiente afirmar que o psicologismo é absurdo e que o psicológico pode ser intencionalmente purificado; é necessário 'destruir' a própria noção de 'coisa-em-si' como fonte de todos os mal-entendidos e falsas interpretações em matéria de epistemologia e mesmo, em geral, de filosofia. Superado o psicologismo de Descartes (cf. supra (i) 3 e citação de I.P. p. 7), Husserl terá que ser agora mais radical que Kant. Vejamos se, e como, o consegue.

§ 18. Acerca do significado filosófico e fenomenológico da CFF e da sua divisão em fases

(A) Apontamentos sobre o significado filosófico e fenomenológico da CFF.

Com a phänomenologische Fundamentalbetrachtung (CFF) Husserl afirma, pela primeira vez, ter adquirido para a Fenomenologia 'o campo' (das Feld) da Filosofia Transcendental. A CFF tem assim, um duplo significado: filosófico e fenomenológico.

Do ponto de vista do seu significado filosófico a CFF representa, a primeira, provavelmente a única, e seguramente a mais importante, actualização levada a cabo no nosso século, do programa filosófico inventado por Kant, o programa transcendental.

A primeira, porque data de 1913, coincidindo com a publicação, no Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (Bd. I), das Ideen I e reage contra a atmosfera na naturalista e positivista da época. É certo que a chamada escola neo-kantiana de Marburgo tem no pensamento filosófico da época uma influência assinalável e é também conhecida a reacção de membros proeminentes desta escola, e.g., Zocher, e Kreis, às Ideen I. Mas primeira significa aqui também original no sentido em que a proposta de Husserl não é actualizar Kant mas actualizar o programa proposto por Kant; Husserl não é um neo-kantiano, como o são os filósofos pertencentes à escola que ficou conhecida com este nome, mas é um post-Kantia

no, escreve e pensa explicitamente depois de Kant. A sua 'invenção' - Husserl preferiria certamente 'descoberta' - do campo transcendental é levada a cabo através de uma operação original face à 'revolução copernicana' de Kant, a CFF; nomeadamente se tivermos em atenção não tanto o que pode ser talvez considerado como o princípio básico da 'revolução copernicana' de Kant: a espontaneidade da razão face ao objecto; mas as suas consequências programáticas: Kant deriva deste princípio, a necessidade de propor uma estética transcendental, uma analítica dos conceitos, dos princípios e uma dialéctica; Husserl não vai propor uma reformulação destes aspectos do programa transcendental, vai propor uma nova configuração deste programa.

Esta proposta é também como referi, senão a única seguramente a mais importante. Com efeito, na sequência de Husserl, filósofos e fenomenólogos houve, que adoptaram provisória e/ou parcialmente o ponto de vista transcendental como 'campo' para a sua investigação filosófica: Eugen Fink nos anos 30 (cf. Fink, 1966, compilação de estudos datados entre 1930-1939) e J.N. Mohanty hoje ainda (cf. Mohanty, 1986), para citar apenas dois exemplos; mas nenhum destes filósofos procurou dar ao programa transcendental uma nova forma, alternativa à de Kant ou à de Husserl, mas simplesmente explorar as virtualidades e melhorar até o programa proposto por este último. Este facto não constitui, naturalmente, nenhuma espécie de desvantagem para os filósofos em questão, Fink ou Mohanty, mas torna manifesta a importância, para a filoso

fia do nosso século, do trabalho de Husserl. Pode-se talvez exceptuar a esta relação de subordinação programática o filósofo alemão Karl Otto Apel. Com efeito, este filósofo defende hoje a exequibilidade e necessidade de um programa de filosofia transcendental (cf. por exemplo, Apel, 1988), programa esse que aceita e transporta para este género de filosofia alguns avanços substanciais feitos na área da filosofia da linguagem; programa em consonância com o qual a Consciência deve ser abandonada como instância de fundação última, e a sua análise reflexiva deve, ser substituída pela elaboração de uma pragmática transcendental: "na realidade um filósofo que tenha passado pela moderna análise da linguagem, dificilmente manterá com Descartes e inclusivê com Husserl, que se possa reflectir a partir de um lugar situado fora dos vínculos linguísticos (ou de um sistema cultural entretecido com a linguagem) utilizando uma autoreflexão radical como a entende o solipsismo metodológico (...). A consequência de tais considerações parece ser a absoluta impossibilidade de justificar ou criticar reflexivamente as produções intencionais. Evidentemente, reflectindo sobre as 'produções intencionais de uma consciência pura' não podemos retroceder - para falar deste modo - para antes da linguagem como todavia queria Husserl (...). Mais precisamente: segundo parece, o lugar da autoreflexão da filosofia tradicional da consciência foi ocupado por infinitas hierarquias de metalinguagens e metateorias, mediante as quais podemos analisar objectivamente linguagens ou teorias linguisticamente condi-

cionadas" (Apel, 1973, p. 300-301 sublinhados pelo autor). Ora segundo Apel, dado que não existe nenhuma teoria dos actos de fala e dos actos de compreensão linguística como condições subjectivo-intersubjectivas de possibilidade da comunicação e, por extensão, de toda a linguagem, será uma teoria deste tipo que, sob a rubrica de pragmática transcendental, K.O. Apel pretenderá vir a elaborar (cf. Apel, ob. cit. pp. 300 e ss.) e ainda Apel, 1981 e 1985). Trata-se, portanto, como esta apresentação, embora breve, deve ter tornado manifesto; de uma hipótese de programa transcendental verdadeiramente alternativa à de Kant e à de Husserl e que leva em conta alguns dos mais recentes progressos na análise filosófica da linguagem. Contudo, com esta 'viragem linguística' (linguistic turn), tal como Apel a concebe, como viragem pragmática (pragmatic turn) (cf. Apel, 1988 pp. 72-78), algo se perdeu da orientação original dos programas transcendentais: a orientação para o objecto, a ideia de uma constituição a priori da objectividade. Tal como tive ocasião de tentar expressar, noutro contexto, ao próprio Apel (cf. Apel, 1988 pp. 72-78), a ideia de "autocontradição performativa" se ela pode ser a chave para uma pragmática transcendental - a qual, acrescente-se, desemboca numa ética da comunicação e não numa teoria da objectividade - parece ser manifestamente insuficiente para explicar a vertente referencial ('signos - objectos') e não meramente comunicativa ('sujeitos - signos') da linguagem e, essa insuficiência assinala a limitação do programa de Apel face ao de Husserl. É neste sentido que pu-

de afirmar mais acima que, o programa de Husserl para a filosofia transcendental, 'se não é o único é, seguramente, o mais importante deste século'. Se quisermos agora enfatizar esta mesma ideia na perspectiva da CFF poderemos então afirmar que, do ponto de vista do seu significado filosófico, ela deverá ser posta a par com a "Dedução Transcendental das Categorias" de Kant.

Por outro lado, do ponto de vista do seu significado fenomenológico, a CFF representa, como disse, um momento inédito, ímpar e irreversível no desenvolvimento das 'ideias directrizes' para a constituição dessa disciplina que Husserl designou por Fenomenologia.

Inédito porque até 1913 Husserl não tinha ainda identificado a sua posição filosófica e, conseqüentemente, a da disciplina que se esforçava por criar, a Fenomenologia, com o ponto de vista transcendental. A consciência havia sido purificada (I.P. 1907 e P.S.W. 1910) a 'redução fenomenológica' havia sido proposta (cf. as mesmas referências) mas, como vimos no § 17, não havia ainda sido produzido um argumento que unificasse de forma coerente, sistemática e sem 'resíduo' ('coisa-em-si") essas várias operações de purificação e redução. Ora, uma tentativa para produzir esse argumento surgirá, como veremos, quando a Fenomenologia se identifica com o Transcendental o que só ocorre pela CFF.

A CFF é também um argumento ímpar no desenvolvimento das Ideias que constituirão a Fenomenologia na medida em que deriva desta CFF que todas as outras Ideias que consti-

tuem esta disciplina, anteriores ou posteriores na sua formulação à CFF, devem subordinar-se a esta última. Sendo apenas pela CFF que se instaura um 'campo' para a Fenomenologia, e sendo também pela CFF apenas que este campo é um absoluto que não pressupõe nada que o anteceda, a subordinação de princípio de quaisquer outras ideias ('e.g., a 'ideia' de intuição eidética ou a 'ideia' da afirmação de essência) constitutivas da disciplina fenomenológica à ideia de transcendental é, sem mais, manifesta.

A CFF assinala ainda um momento irreversível na história da constituição da Fenomenologia: de 1913 em diante, i. e. durante os cerca de vinte cinco anos que se lhe seguiram, Husserl não voltará jamais a abandonar 'o campo' do transcendental, não obstante as críticas e as 'deserções' que esta posição motivou nos seus discípulos, e não será mesmo exagerado afirmar que o resto da sua obra até à própria Krisis e, para começar, as restantes sessões 3 e 4 das Ideen I, não farão mais do que aprofundar, procurar melhorar e desenvolver as implicações que podem ser derivadas da CFF (casos das M.C. e da Krisis), ou procurar aplicá-las a casos particulares (caso da relação: lógica formal/lógica transcendental, na F.T.L.) . É certo que estas afirmações não deixam de ser passíveis de discussão. É também conhecido que Fink (1933) e, fazendo suas as palavras do primeiro, o próprio Husserl (cf. Vortwort de Husserl a Fink 1933), e ainda depois destes Landgrebe (1948, 1962 ambos in Landgrebe, 1963) e Ricoeur (1950) para falar apenas nos consagrados, consideram que as Ideen I

e a CFF em particular, só ganham todo o seu sentido transcendental depois de trabalhos de radicalização posteriores, nomeadamente no contexto da Fenomenologia da Constituição, serem levados a cabo. Outros aspectos importantes que estes autores não deixam também de salientar prendem-se, por um lado, com a independência da teoria da redução fenomenológica, parte integrante do argumento da CFF, face à dúvida cartesiana e, por outro lado, com a clara distinção entre nível psicológico e nível transcendental, nomeadamente a propósito da teoria do noema nas Ideen I.

Mas não creio que qualquer destes autores tenha produzido um argumento suficientemente convincente para que se abandone a nossa convicção no carácter crucial da CFF. O argumento de Fink (1933) funda-se substancialmente na interpretação que propõe, contra as Ideen I, do alcance do conceito de noema; veremos no § 22 deste trabalho que esta interpretação é inadequada e, não é susceptível de nos prestar qualquer serviço se porventura fosse aceite.

A interpretação de Ricoeur foi bem 'corrigida' por R. Bohem (1959, pp. 505-517). Aquela considera que a Secção II da Ideen I, precisamente a que tem o por título A Consideração Fenomenológica Fundamental, "tem ainda um carácter preparatório" (p. 85, nota à trad. francesa). E outros comentários deste autor expressam esta mesma ideia de relativizar a importância da CFF (e.g., Ricoeur, 1950 p. XVI). Mas, como sublinha Bohem o próprio Husserl considera que é na CFF que a sua "análise atinge o ponto culminante" e que o que se vai seguir, nas Ideen I, se funda nas conclusões obtidas na

CFF (Ideen I p.87). Em especial, o que preocupa Ricoeur é o facto de que a Consideração Fundamental está ainda demasiado vinculada à Atitude Natural. Mas, como veremos mais adiante, § 19, isso não é devido ao 'carácter preparatório' que, putativamente, a CFF teria mas a uma dificuldade intrínseca que atinge a própria noção de Époché. Bohem tem sem dúvida razão ao afirmar referindo-se às previsões que posteriormente, 1923, Husserl acrescenta à mão, em notas marginais ao seu exemplar das Ideen I que: "contudo, essas previsões não expressam, em primeiro lugar, uma crítica do autor relativamente ao método que ele próprio utilizou na sua obra de 1913. Com efeito, elas datam de uma época em que ele acaba de descobrir e de reconhecer a existência de 'outros caminhos para a redução', paralelos àquele que tinha sido escolhido nas Ideen I. Por entre esses outros caminhos, aquele que passa por uma 'psicologia fenomenológica' (anterior à fenomenologia transcendental) reveste-se de importância particular e apresenta vantagens consideráveis, sobretudo em relação ao caminho que foi seguido em princípio nas Ideen I. É esse caminho das Ideen I que Husserl chamará doravante 'caminho cartesiano'. Pode-se concluir que as notas inscritas por Husserl, cerca de 1923, às Ideen I, têm por função apenas pôr em evidência passagens dessa obra onde, todavia, o 'caminho pela psicologia fenomenológica' se encontra já esboçado e é utilizado de facto" (Bohem, R., 1959, p. 514). Ora aquilo que nesta citação se designou, na sequência do próprio Husserl, por 'caminho pela psicologia fenomenológica' é esboçado e utilizado de facto' no capt. III da Secção III das

Ideen I, acerca no qual ocorrem as notas marginais mais significativas de 1923, e veremos no presente trabalho, § 22, que as distinções que ele supõe (sobretudo §§ 88 e 89 das Ideen I) são susceptíveis de levantar ainda maiores reservas que aquelas que colocaremos a propósito do que foi acima designado por 'caminho cartesiano'.

Landgrebe, 1948 (in Landgrebe, 1963) apenas procura contextualizar a redução fenomenológica suplementando-a com putativas aquisições heideggerianas (p. 135-136) e complementando-a com a ideia de redução intersubjectiva (p. 137 e ss.) mas nada é avançado no sentido de destituir a ideia de "descrença acerca da transcendência" (p. 136), ideia cuja plausibilidade se retira do expediente cartesiano da dúvida (pp. 128-132). Nesta conformidade, é ainda a *Époché* e, depois a *Époché Fenomenológica*, tal como são expostas na CFF que representam o aspecto crucial de acesso à subjectividade transcendental. Em Landgrebe, 1962 (de novo in Landgrebe, 1963) é ainda o problema de a experiência mundana não poder fazer frente à crítica da sua apoditicidade (p. 274), ao contrário do que se passa com a "experiência reflexiva do 'eu sou'" (p. 272), i.e., com o "saber reflexivo de mim mesmo" (p. 274) que constitui o elemento nuclear pelo qual os caminhos que conduzem à experiência absoluta da Subjectividade Transcendental devem passar. Neste sentido, embora o ensaio explore as ideias expostas por Husserl na E.P., o aspecto central continua a ser o argumento já exposto nas Ideen I e aqui considerado como um aspecto da CFF. O § 21 deste trabalho discutirá acerca do carácter 'absoluto' da consciência em confor-

midade com os argumentos avançados por Husserl na CFF.

A questão acerca do significado ou da importância fenomenológica da CFF ganha em ser agora desenvolvida em termos gerais. Nas Ideen I a CFF ocupa um lugar central. Ela representa um argumento crucial. A sua importância para a doutrina fenomenológica global que é exposta nas Ideen I é fácil de exhibir. A CFF contém argumentos, de natureza diversa, sobre os seguintes quatro aspectos: a Époché Fenomenológica, entendida esta como a operação metódica pela qual o Campo Transcendental me poderia ser tornado acessível; a Unidade Regional da Consciência e a Unidade Individual das Vivências, entendidos estes dois tipos de unidades como aqueles pelos quais se garante a possibilidade de princípio de uma Ciência da Consciência; o carácter Absoluto da Consciência Pura e, distributivamente, de todas as Vivências Transcendentais, razão pela qual a Fenomenologia poderia, de direito, ser uma Filosofia Transcendental e a forma de conhecimento que lhe é própria poderia ser considerada como Apodítica; o carácter Relativo do Mundo e do conhecimento próprio da Atitude Natural, razão pela qual a Região Consciência poderia ser promovida a Proto-Região (Ur-Region) e o conhecimento desta poderia, em princípio, identificar-se com o Fundamento do conhecimento em geral, e do conhecimento relevante da Atitude Natural em particular. Ora, estes quatro aspectos representam por definição explícita do seu autor os objectivos principais, se não os únicos, do programa transcendental de Husserl. Nesta conformidade negar à CFF uma importância cru-

cial para a doutrina das Ideen I ou procurar relativizar, de algum modo, essa importância é ir abertamente contra o propósito de Husserl. Para as Ideen I a CFF é, pois, crucial.

Em relação às questões tal como as deixámos no § 17, vemos que é pela CFF, ou por nada mais, que elas devem encontrar uma via de resposta. A busca de um fundamentum absolutum et inconcussum para o conhecimento dever-se-à agora identificar coma tentativa de adquirir o conceito de Consciência Absoluta ou de Ser Absoluto da Consciência (cf. supra, § 17 (A)); a superação definitiva do Psicologismo e do Naturalismo só é possível através da distinção de princípio entre Consciência Empírica e Consciência Pura e, em especial, da distinção entre Vivência Psicológica e Vivência Transcendental (cf. supra, § 17 (B)); a solução definitiva do problema da Transcendência (cf. § 17 (C)) só é possível pela recusa da ideia de 'coisa-em-si' e pela obtenção de um conceito de objecto, o noema, que não esteja infectado dos problemas inerentes à 'coisa-em-si', estes dois aspectos supõem a prova do carácter Relativo do Mundo e o desenvolvimento de uma Teoria da Correlação Noético-Noemática que é como veremos, um produto natural da CFF. Portanto, em relação ao que vimos serem os aspectos preparatórios fundamentais, antes de 1913, da CFF, este é também crucial. Negar isto equivaleria a afirmar que, no quadro da Fenomenologia de Husserl, é possível solucionar os três tipos de problemáticas envolvidas respectivamente nas alíneas (A), (B) e (C) do § 17 deste trabalho sem ter que fazer uso de nenhum dos quatro aspectos supra referi

dos da CFF. Ora, esta afirmação é, obviamente, falsa. E é falsa, em particular, porque a CFF foi pensada por Husserl para responder a tais problemas.

Por fim, negar que a CFF contenha já todos os elementos supostamente necessários e suficientes à instauração da Fenomenologia como Filosofia Transcendental consiste em afirmar uma de duas coisas. Ou que os quatro aspectos que acima referi não são essenciais para essa instauração, o que é falso. Ou que é possível produzir argumentos substancialmente diferentes em prol desses mesmos quatro aspectos, o que é um mal-entendido. Na realidade, é admissível que os argumentos com base nos quais se pretende habilitar os quatro aspectos supra mencionados da CFF sejam, digamos, aperfeiçoados, complementados ou mesmo parcialmente corrigidos; e tal foi de facto o caso em obras de Husserl posteriores às Ideen I. Mas a ideia segundo a qual argumentos substancialmente diferentes estavam disponíveis e poderiam, em obras posteriores, ser produzidos é errada porque, se tal fosse o caso, não saberíamos reconhecer tais argumentos como servindo tais aspectos da instauração do transcendental e este porque a significação própria de cada um desses aspectos é definida pelos argumentos da CFF. Dito de outra forma, o sentido do que seja a Époché Fenomenológica, a Unidade Regional da Consciência e a Unidade Individual das Vivências, o carácter Absoluto da Consciência e o carácter Relativo do Mundo, é estabelecido na CFF; sendo assim, mudar radicalmente o conteúdo destes quatro itens significaria, no limite, mu-



dar completamente de filosofia. Naturalmente que a Redução, por exemplo, pode ser erradamente interpretada, como nota Fink (1933 in Fink, 1966) se for compreendida exclusivamente como uma técnica espiritual, digamos como um Gedankenexperiment, a que poderíamos formalmente recorrer e, em particular, se não for compreendida como um momento estrutural da reflexão transcendental (Fink, 1933 in Fink, 1966 pp. 119-123); mas, se ela não for também um Gedankenexperiment e se a reflexão transcendental não for conforme à ideia de reflexão transcendental como é proposta na CFF então, em suma, não sabermos do que estamos a falar, e a nossa interpretação, que procurava prima facie favorecer a CFF enquanto procedimento instaurador da Fenomenologia Transcendental, acaba, no limite, por desautorizá-la completamente, irresponsabilizando-a e actuando como uma espécie de "fuga para a frente".

Se procurássemos apoio para a sua interpretação acerca da importância da CFF fora do próprio quadro da Fenomenologia, poderíamos dizer que a CFF esforçando-se por ser um conjunto de proposições que instauram o Transcendental na perspectiva fenomenológica deve conformar-se com a ideia kantiana segundo a qual "para cada proporção transcendental não se pode encontrar senão uma só prova (...). Então quando se vê o dogmático avançar com dez provas, podemos estar seguros de que ele não tem nenhuma" (K.r.V. AK III pp. 512-513).

Concluo portanto que o destino da Fenomenologia está intrínseca e essencialmente associado ao da CFF. Se os argumentos que esta última apresenta forem julgados sólidos a legitimidade do programa de Husserl para a Fenomenologia es-

tã, em princípio assegurada, se tal não for o caso a exequibilidade desse mesmo programa está eo ipso comprometida. Tal é, na sua máxima generalidade, a natureza da minha interpretação acerca da importância fenomenológica da CFF.

Voltando agora à questão acerca do significado filosófico da CFF, questão que no contexto deste trabalho apenas pode ser desenvolvida em termos gerais, parece-me necessário avançar ainda alguns elementos que tenho por importantes para a ponderação da referida questão. Esses elementos são na realidade um conjunto de ideias que, segundo creio, representa de forma plausível e adequada as convicções principais que motivam essa filosofia.

- (i) a Filosofia Transcendental teria a virtualidade de ser capaz de mostrar como todas as outras posições filosóficas que partem de 'premissas' diferentes das suas (e.g., empiristas ou idealistas mas não transcendentais) engendram contradições (widerspruch) ou absurdidades (Widersinn) quando desenvolvem os seus argumentos, i.e., quando propõem soluções para os problemas filosóficos, nomeadamente, epistemológicos e ontológicos. Consequentemente, a filosofia transcendental, e só ela, encontra-se ao abrigo destas contradições e absurdidades;
- (ii) a experiência em geral e o conhecimento científico em particular são 'fenômenos' que pre-

cisam de ser explicados, no sentido em que é uma reivindicação da Razão a existência de uma disciplina que os fundamente;

- (iii) a necessidade dessa explicação decorre de razões céticas (o ceticismo de Hume para Kant; o ceticismo que Husserl extrai, como consequência, do Naturalismo e, sobretudo, a possibilidade de um certo tipo de dúvida cética de inspiração cartesiana);
- (iv) o alcance dessa explicação da experiência e do conhecimento deve então equivaler à descoberta e estabelecimento de um Fundamentum Absolutum et Inconcussum pois só este pode resguardar-nos definitivamente das dúvidas de tipo cético;
- (v) esse Fundamentum deve ser constituído por um 'sistema de representações' ou de 'elementos com função representativa' não condicionados nem pela história (i.e., eternos e imutáveis) nem pela experiência (i.e. universais e necessários), ou seja, deve ser constituído por uma 'estrutura a priori;
- (vi) o conhecimento filosófico dessa estrutura a priori é, ele próprio, primeiro no sentido de:
 - a) sem pressupostos ("um começo absoluto"),
 - b) auto-fundamentado;
 - c) apodítico;

- (vii) o que seja essa estrutura a priori deixa-se descrever, na sua máxima generalidade, como:
- a) a subjectividade transcendentalmente purificada,
 - b) os 'elementos' ou 'componentes' que constituem essa subjectividade, i.e., o conteúdo próprio desta que deve ser exibido e descrito;
- (viii) dada a natureza constitutiva da subjectividade transcendental não faz sentido perguntar 'o que as coisas são' sem ser por referência a este sistema. Ou, dito de outra forma, o Mundo é relativo à Subjectividade Transcendental, a qual, ela própria, é o Sistema do Ser Absoluto;
- (ix) o procedimento fundamental com o qual se deve identificar o método filosófico é o da reflexão transcendental, esta consiste tipicamente na descrição reflexiva dos elementos ou componentes da Subjectividade Transcendental ou Consciência Pura;
- (x) Sendo dados (i)-(ix), está legitimada de direito a existência de uma Filosofia Primeira que versa sobre os fundamentos do conhecimento e da experiência e se identifica com a Filosofia Transcendental⁽¹⁾

(1) Recorde-se que a ideia de Filosofia Primeira tem antes de

Se todas estas convicções fossem legitimáveis, o que infelizmente creio não ser o caso, é fácil de ver que a Filosofia Transcendental constituía o programa filosófico par excellence da Filosofia Clássica,⁽²⁾ numa palavra: ela identificar-se-ia com a Filosofia.

Ora, tenho por verdadeiro que Kant e Husserl partilham efectivamente destas convicções globais, às quais deram naturalmente formulações diferentes na especialidade. O estudo comparativo dessas formulações sai naturalmente fora do âmbito do presente trabalho (cf. para esta questão Kern, I., 1964, e sobretudo Ricoeur Kantstudien, Bdl. XLVI, pp. 44-67). Mas, permanecendo sempre ao nível de máxima generalidade em que nos encontramos, é possível exhibir a vantagem que o programa de Husserl apresenta face ao de Kant pela recusa que o primeiro faz em incorporar no seu programa e doutrina a no-

Kant, e sobretudo de Husserl, dois grandes momentos: com Aristóteles e com Descartes. A versão que se tem aqui em vista é naturalmente, a versão moderna (cartesiana, baseada na identificação de 'fundamento' com 'uma certa forma de subjectividade'); versão que não obstante, procura reter todos os 'requisitos formais' (e.g. começo absoluto, sem pressupostos, auto-fundamentados, independente das 'filosofias segundas' ou 'ciências', etc.) que Aristóteles lhe conferia. Kant não usa, que eu saiba, esta expressão, 'Filosofia Primeira', para designar a sua própria filosofia mas prefere antes Crítica (Kritik); Husserl, pelo contrário, usa-a de forma sistemática nas suas lições de 1923-1924 para designar o alcance filosófico do programa fenomenológico-transcendental. Contudo, as afirmações de Kant no Prefácio de 1781 à K.r.V. e no prefácio dos Prolegomenos parecem-me traduzir o mesmo tipo de ambição-programática que Husserl na 1.ª lição de 1923 (cf. Husserl, Erste Philosophie Band I, pp. 3-71), de novo: começo absoluto, leis eternas e imutáveis, auto-fundamentação, etc.. A afirmação seguinte de Kant, contida no Prefácio dos Prolegomenos é, creio, exemplar: "pode-se dizer de uma tal Crítica que ela não oferece nunca toda a garantia a não ser que esteja completamente realizada até aos mais ínfimos elementos da razão pura, na esfera dessa faculdade é tudo ou nada que é necessário determinar e regular" (os sublinhados são do próprio Kant).

(2) Oponho aqui, como em geral neste trabalho, filosofia clássica e filosofia da linguagem. A primeira, centrada na consciência, procura,

ção de 'coisa-em-si'. Vejamos um pouco mais de perto esta questão.

Talvez não haja, como bem nota Philonenko (1983 pp. 125-139), noção filosófica que tenha levantado mais discussões e mais interpretações que a ideia de 'coisa-em-si'. Desde 1787, num apêndice ao seu livro sobre David Hume intitulado: o Idealismo Transcendental, Jacobi propôs a fórmula seguinte: "sem admitir a coisa-em-si não se pode entrar no sistema kantiano, se se admitir então sai-se dele"⁽³⁾. Husserl será favorável a esta leitura. Ela propõe que se considerem dois tipos de argumentos:

- 1º se não se admite a coisa-em-si como causa da afecção dada na sensibilidade, o entendimento não pode aplicar os seus conhecimentos ao diverso da sensação e o mundo construído pelo sujeito é meramente subjectivo (relativismo subjectivista). O próprio Kant parece admitir a possibilidade desta objecção quando afirma no prefácio de 1787 que "de outra forma chegar-se-ia a esta proposição absurda de um fenómeno (de aparência) que existiria sem

por vias diversas conforme os autores, dar um conteúdo filosófico ou, se se preferir, proporcionar uma descrição filosófica desta noção, da consciência, e dos elementos que são ditos estarem-lhe associados, as representações. A segunda procura dar um conteúdo ou proporcionar uma descrição filosófica dessa outra estrutura, a linguagem, e dos elementos (palavras, frases, etc.), que a constituem, bem como da relação (lógico-gramatical) desses elementos entre si e com a 'realidade' extra-linguística (e.g. sensações, experiência, etc.).

(3) F. Jacobi David Hume (1787) pp. 305-307 citado a partir do Philonenko 1983, p. 126.

que houvesse nada que nele aparecesse" (K.r.V. AK. III, XXVII);

2º se se admite a coisa em si, é então necessário sair do sistema kantiano porque, em primeiro lugar, ao afirmã-la Kant mostra-nos que nós podemos fazer juízos que ultrapassam os primeiros (e.g. "a coisa em si é a causa do diverso das sensações que constitui a matéria de fenómeno") e, em seguida, porque por essa via se afirma um realismo transcendente que torna inoperante o idealismo transcendental, ou, pelo menos, o enfraquece substancialmente.

Estes dois tipos de argumentos poderiam ser expandidos. Deveriam sê-lo se fosse o caso de discutir o detalhe da posição de Kant (cf. também, para uma possível 'resposta kantiana', Philonenko, ob. cit. pp. 127-139 resposta de resto, explicitamente inconclusiva). Mas não é esse aqui o meu objectivo. Gostaria de sugerir que, no contexto de um mesmo 'argumento ideal', em prol da Filosofia Transcendental, i.e. aquele que subjaz aos programas de Kant e de Husserl, é conveniente eliminar da epistemologia desse programa a referência à ideia de 'coisa em si'. O primeiro tipo de argumentos representados acima - que se poderia tornar extensível à Ana lítica dos Conceitos: o número é necessário para determinar e delimitar o conceito de experiência possível, por exemplo, face ao conceito de intuitos originários (cf. de novo, Philonenko, 1983 pp. 129-134) - diz respeito ao uso epistemolô-

gico da noção de 'coisa em si'. Epistemológico por oposição, digamos, a racional ou sistemático no qual a 'coisa em si' faz o seu aparecimento como Incondicionado e pode ter um uso apenas regulador e não constitutivo. Ora, em consonância com este uso epistemológico, as alternativas parecem ser duas e ambas indesejáveis. Ou, a referida já acima pelo segundo tipo de argumentos: realismo transcendente enfraquecendo a afirmação de idealismo transcendental (esta alternativa deixa-se, no fundo, identificar com a referida no fim do § 17 deste trabalho como sendo o melhor que Husserl consegue em 1907 ao nível de I.P., e não é, por isso, necessário desenvolvê-la agora mais). Ou torna-se necessário incorporar na epistemologia transcendental uma distinção entre 'a nossa experiência' e 'o que as coisas em si mesmas são' o que está em contradição ou, no mínimo, se acomoda mal, com as convicções de base do programa transcendental representadas acima pelas proposições (i)-(x), e em especial, com as proposições (iv), (vi) e (viii). Assim, mesmo que a este nível de generalidade não seja possível mostrar que esta noção de 'coisa em si' é contraditória com o próprio argumento transcendental, é pelo menos possível mostrar que ela é contrária à natureza de algumas das convicções que lhe dão sentido.

Fica também desde já sugerido, pelas razões que acabo de avançar, a conveniência de eliminar o recurso, pelo menos no contexto de uma epistemologia transcendental, a esta noção de 'coisa em si'. Sendo assim, uma consequência notável desta conveniência deve ser extraída; ela que diz respeito à

portância filosófica da CFF, i.e., à sua função crucial para o estabelecimento da possibilidade e legitimidade de uma filosofia transcendental: é que, na medida em que ela não envolve, ao contrário da posição de Kant, uma referência epistemológica necessária à noção de 'coisa em si' e propõe mesmo uma forma da sua eliminação, a CFF constituiria, face à posição kantiana, um verdadeiro e irreversível progresso da investigação transcendental. É o que pretende, aliás, o próprio Husserl, nas suas afirmações explícitas sobre Kant (cf. nomeadamente, Erste Philo., Band pp. 230-287, especialmente pp. 235-236); a afirmação da 'coisa em si' está em contradição com o transcendentalismo fenomenológico e, por consequência, com o sentido mais profundo e legítimo do transcendentalismo kantiano (pp. 286-287). Este é mesmo um dos aspectos do que Husserl designa por "o sentido final de uma sucessão de Kant".

É agora possível sugerir, e apenas sugerir, razões pelas quais parece pertinente associar o destino da Fenomenologia ao da própria Filosofia Clássica da Consciência e, em particular, ao que se esforça por ser a sua versão mais consistente, a Filosofia Transcendental. É fácil criar um argumento que represente essa sugestão:

A Filosofia Clássica da Consciência, numa forma que não engendre contradição (e.g. dogmatismo ou cepticismo), nem confusão entre psicologia empírica e filosofia da consciência (esta confusão tor-

naria as fronteiras entre as duas disciplinas imperceptíveis), é possível se e somente se a Filosofia Transcendental for possível;

Uma Filosofia Primeira, numa versão que escape à objecção de dogmatismo metafísico, é possível se e somente se a Filosofia Transcendental for possível;

A Filosofia Transcendental, numa forma que não envolva a afirmação da 'coisa em si', afirmação que é, num certo sentido, contra a natureza dessa própria Filosofia, é possível se e somente se a versão fenomenológica deste programa filosófico for possível;

A versão fenomenológica do programa transcendental, i.e., a Fenomenologia Transcendental, é possível se e somente se o argumento da CFF for sólido;

então,

Se o argumento da CFF for sólido um certo tipo de Filosofia Primeira, de Filosofia Transcendental e mesmo de Filosofia Clássica da Consciência são possíveis; mas, se o argumento da CFF não for sólido, então todos esses tipos de filosofias considerados carecem de legitimação.

É patente que esta 'cadeia dedutiva' demonstra, deliberadamente, a situação, sem por isso, creio eu deixar

de representar uma ideia filosófica que não é destituída de plausibilidade. Por ela se torna patente, eventualmente exagerando um pouco, a importância filosófica que é associável à CFF. Além do mais, tenho também por plausível a suposição segundo a qual Husserl, em momentos diferentes da evolução do seu pensamento, aceitou protagonizar esse 'drama'.

(B) As principais Fases da CFF

Estritamente falando, a CFF ocupa setenta e duas das trezentas e vinte e três páginas da edição da Max Niemeyer das Ideen I, e reparte-se por trinta e seis dos cento e cinquenta e três parágrafos desta obra, os §§ 27-62, os quais estão agrupados em quatro capítulos: A tese Natural e a sua Desconexão (capt. 1), A Consciência e a Realidade Natural (capt. 2), A Região da Consciência Pura (capt. 3) e As Reduções Fenomenológicas (capt. 4), os quais constituem conjuntamente a segunda das quatro Secções das Ideen I, que tem por título A Consideração Fenomenológica Fundamental (de novo, CFF). Mas, nem todos os parágrafos e capítulos que constituem a CFF têm igual importância. Alguns são, pelo menos, na minha interpretação, cruciais, outros muito importantes, outros ainda de pouca significância. Por outro lado se a segunda Secção das Ideen I representa, de facto, um momento instaurador no pensamento fenomenológico de Husserl, como creio ser o caso, ela não é absolutamente auto-suficiente. Ela faz apelo, para poder ser convenientemente esclarecida a outros lugares das Ideen I, casos da distinção entre

factos e essências (estudado, como se sabe, na Secção 1 desta obra, e nos §§ 14-16 do presente trabalho), da utilização do princípio intuicionista (Secção 1, §§ 9-13 deste trabalho) e do compromisso natural com a Teoria da Correlação Noético-Noemática (Secção 3 e Secção 4, capt. 1, e § 22 do presente trabalho). A CFF faz também, incidentalmente, apelo a outras obras de Husserl, caso das VZB para a 'consciência do tempo', das L.U. e, a posteriori, da C.M. para a compreensão da 'doutrina do Ego'. Por tudo isto, a circunscrição do argumento próprio da CFF e a sua divisão em Fases deve ser precedida de algumas considerações.

É necessário fazer notar, em primeiro lugar, que a CFF não se deixa representar como uma simples cadeia dedutiva, embora comporte momentos, e mesmo momentos cruciais, em que pode ser representada como uma tentativa, demonstração ou prova de certas teses, sendo nesses casos possível e mesmo útil, considerá-la como uma cadeia dedutiva e separar então premissas e conclusão. Em segundo lugar, é necessário fazer notar que a CFF comporta diferentes Fases, todas necessárias ao estabelecimento das conclusões finais a que Husserl procura chegar, mas que devem ser analisadas segundo formas diferentes em consonância com a sua natureza específica. Em terceiro lugar, é necessário fazer notar que a forma como o próprio Husserl apresenta a CFF, dividida em capítulos e estes em parágrafos, é manifestamente insuficiente para poder ser aceite sem reformulações. Com efeito, os mesmos temas são tratados e por vezes apenas repetidos dentro e fora da

CFF e em momentos diferentes desta; e tal facto não resulta da distinção entre descrições, por um lado, e argumentações ou interpretações dessas descrições, por outro. O que se passa por vezes é que o tratamento de um mesmo tema é repentinamente interrompido para dar origem ao tratamento de um outro tema diferente que por vezes nem sequer se insere na mesma ordem de considerações. A CFF apresenta assim nas Ideen I uma estrutura geral que não é clara e que deve ser reformulada para que se torne perceptível, e a sua análise crítica possível.

Vários são os autores (e.g. Fink, Ricoeur, Bohem) que concordam com esta ideia. Recentemente, De Boer, no seu profundo trabalho intitulado The Development of Husserl's Thought propõe-se uma análise sistemática da CFF e, muito louvavelmente, não se poupa ao esforço de apresentar uma nova reformulação desta. No capítulo 1, da Parte 3 do seu trabalho De Boer propõe que se considerem as seguintes fases: a primeira fase que corresponde ao capítulo 1 (§§ 27-32) da Secção II das Ideen I e que "ocupa um lugar especial no conjunto" e na qual "em poucas mas profundas palavras nos é dito o que é a atitude natural e como deve ser desconectada" (De Boer, 1978, p. 328); a segunda fase que diz respeito ao "capítulo 2 da Consideração Fenomenológica Fundamental, intitulada 'Consciência e Realidade Natural' e que ocupa um lugar central na Consideração Fundamental. No fim deste capítulo, Husserl afirma que a sua reflexão atingiu o seu ponto culminante. Tudo o que se segue, pode ser considerado como conclusões (os pri-

meiros seis parágrafos do capítulo 3), aditamentos (o resto do capítulo 3), e elaborações posteriores (capítulo 4)" (De Boer, ob. cit. p. 329). Feita esta divisão em fases, De Boer considera útil adoptar a seguinte estratégia de análise: "posteriormente eu discutirei a relação deste capítulo 2 com o capítulo que lhe é anterior. Nos parágrafos que se seguem, analisarei o conteúdo deste capítulo 2" (De Boer, ob. cit. p. 329). Definida assim a estratégia da análise, De Boer passa seguidamente para uma análise do capítulo 2, 'Consciência e Realidade Natural' e desenvolve essa análise em três momentos: problemas da unidade da consciência (fase I, cf. De Boer, ob. cit. pp. 332-334); Intermezzo: a função do corpo próprio (Leib) na CFF (cf. De Boer, ob. cit. pp. 334-335); consciência absoluta/ realidade natural relativa (Fase 2, cf. De Boer, ob. cit. pp. 335-362). Feita esta análise que é optimista em relação ao carácter probatório da investigação desenvolvida por Husserl, De Boer passa então a propôr uma interpretação da redução fenomenológica, interpretação que corresponde à conexão entre o capítulo 2 e o que lhe é anterior (De Boer, ob. cit. 363-383), explicita seguidamente o que considera serem os dois postulados (two assumptions) da CFF (De Boer, ob. cit. pp. 384-386) e termina com a determinação da ontologia transcendental assim estabelecida (De Boer, ob. cit. pp. 386-396). Nas páginas seguintes do seu estudo, De Boer recupera então alguns dos temas que havia considerado acima como 'conclusões', 'aditamentos' ou 'elaborações posteriores' e insere a sua exposição já no contexto de dois

grandes tópicos: Epistemologia Psicológica e Epistemologia Transcendental (De Boer, ob. cit. pp. 397-449) e Psicologia Transcendental (De Boer, ob. cit. pp. 450-486). Em torno destes dois tópicos expõe, respectivamente, a destruição da noção de coisa-em-si e a doutrina da correlação noético-noemática; e a distinção de princípio entre Psicologia (eidética e empírica) e Filosofia (fenomenológica) da Consciência Pura ou Transcendental.

O optimismo de De Boer face a todos estes tópicos resulta em grande parte da forma como divide a CFF. É, pois, a distribuição do 'argumento' da CFF em Fases, que nos importa. Esta distribuição é, infelizmente, completamente inadequada à justa ponderação crítica da CFF. (Excepções talvez para a rubrica que estuda os problemas da unidade e que De Boer chama, como referi, Fase I). Como consequência desta inadequação, De Boer impossibilita-se de perceber o que está a cada momento em jogo, nomeadamente é incapaz de distinguir entre antecedentes e consequentes, ou premissas e conclusão, dos argumentos sob consideração, bem como qual a relação, que se me afigura fundamental, entre a CFF e as Secções seguintes (III e IV) das Ideen I. Como resultado desta confusão, o seu comentário estabelece-se como algo próximo duma simples paráfrase da CFF tal como ela é exposta pelo próprio Husserl, e o optimismo das suas conclusões está à partida viciado por toda esta situação. Se optei, a despeito de tudo isto, por referir a sua posição, tal deve-se a duas razões: em primeiro lugar, penso, com De Boer, que a CFF comporta um

argumento que é crucial e que deve ser analisado por Fases; em segundo lugar, penso, pace De Boer, que o principal trabalho do intérprete da CFF não é, parafraseando Husserl na CFF, procurar ver como ele tinha razão, mas sim destacar, prima facie, a estrutura do argumento da CFF para poder ponderar se ele tinha efectivamente razão. O que é, de algum modo, notável, na posição de De Boer é que ela venha, sessenta e cinco anos depois da CFF ter sido escrita (o texto de De Boer é, como já referi, de 1978), propor uma análise crítica desse argumento que fique muito aquém dos resultados a que essa análise pode, e deve, conduzir quando já pode beneficiar de todas as outras 'interpretações standard' (e.g. Fink, Ricoeur, Bohem, Landgrebe, etc.) desse mesmo argumento e De Boer revela, para mais, um bom conhecimento e acuidade crítica face a essas interpretações.

Na minha reconstrução da CFF eu proponho que se considerem três Fases: Fase A - Preparatória (a estudar no § 19), Fase B - Crucial (a estudar nos §§ 20 e 21), Fase C - Consequências (a estudar no § 22 deste trabalho). A Fase A compreende o capítulo 1 da Secção II das Ideen I e alguns parágrafos do capítulo 2. A Fase B compreende os outros parágrafos do capítulo 2 e todos os parágrafos do capítulo 3 (este capítulo 3 é assim considerado, juntamente com o anterior, como crucial e não como contendo apenas 'conclusões' e 'aditamentos' como queria De Boer). A Fase C compreende vários parágrafos das Secções III e IV. Esta Fase deve ser associada à anterior, vendo-se nela um esforço de Husserl para

edificar uma teoria, a teoria da correlação, que deriva do que o filósofo julga adquirido na Fase B.

A Fase A é aquela em que são propostas, no essencial, certas descrições, precisamente aquelas a partir das quais os argumentos da Fase B se tornam formuláveis. Esta fase A compreende assim uma 'descrição' da Atitude Natural (Ideen I §§ 27 a 31, primeira parte); uma 'descrição' da 'essência da consciência', que ocorre ainda no plano pré-Époché (Ideen I § 33, segunda parte, e §§ 34-37); e, ainda, uma formulação e descrição da Époché- Transcendental (Ideen I §§ 31 segunda parte, 32, 33 primeira parte).

À Fase A, Preparatória, segue-se naturalmente a Fase B que começa ainda no § 33 com a afirmação da Tese Principal da CFF, aquela que, na minha interpretação, terá que ser demonstrada; essa afirmação tem lugar na página 59 e é sublinhada em itálico pelo próprio Husserl. O corolário dessa tese deve ser-lhe desde logo associado e a sua formulação ocorre no § 49, p. 92 e é também sublinhado a itálico pelo próprio Husserl. Essa Tese diz, em suma, que a Consciência é dotada de um Ser ou Essência Próprios e que eles, Ser ou Essência, são, para mais, Absolutos. O corolário afirma, em suma, que o Ser ou Essência do Mundo é Relativo ao da Consciência.

É necessário 'saltar' o § 38 para encontrarmos um outro parágrafo decisivo, o § 39. É nele que é explicitado o problema principal a resolver, para que se possa justificar a Tese Principal da CFF. O § 39 ocupa-se em exclusivo da

elaboração deste problema.

A demonstração da Tese Principal é feita através do que designarei por 3 Provas, as quais se fossem sólidas tornariam, eo ipso, válida a Tese Principal.

Este é, com efeito, o momento crucial da CFF. Essas três provas são: 1- a prova de que a consciência transcendental tem um 'ser próprio' (Eigensein); 2 - a prova de que esse 'ser próprio' é uma 'essência absoluta' (absoluten Eigenwesen); 3 - a prova de que o 'ser do mundo' é 'relativo à consciência'. Cada uma destas três provas elabora argumentos específicos aos quais chamarei Momentos. Temos assim:

CFF

FASE A - Preparatória

Momento 1 - Descrição da Atitude Natural,

Momento 2 - Descrição da Essência da Consciência,

Momento 3 - A Époché

FASE B - Crucial

Tese Principal

Problema Principal

Prova 1 - Acerca do Ser Próprio da Consciência

Momento 1 - A unidade individual das vivências

Momento 2 - A unidade regional da Consciência

Prova 2 - Acerca do Ser Absoluto da Consciência

Momento 1 - O Absoluto entendido como Apodítico

Momento 2 - Redução Fenomenológica e Vivência Absoluta

Prova 3 - Acerca do Carácter Relativo do Ser do
Mundo

Fase C Complementar: A doutrina da Correlação Noé-
tico-Noemática

(apresentação e discussão de três ideias)

(A) a 'teoria' hyle-noética e a relação ao
objecto;

(B) a 'teoria' da descrição dos modos de
ser dado do objecto;

(C) a 'teoria' do sentido e da referência.

Resta dizer ainda algumas palavras acerca da Fase C antes de entrarmos no estudo detalhado da CFF. Esta Fase reconduz-nos ao problema da relação entre a Secção II das Ideen I e as Secções III e IV que se lhe seguem. Inclui nesta Fase o estudo de vários parágrafos destas Secções III e IV. Tal facto deriva-se da interpretação que proponho, segundo a qual o material exposto nesses parágrafos pode ser analisado apenas na dependência das Fases anteriores, A e B, da CFF, e exclusivamente na qualidade de elaborações complementares, ou consequências, destas. Neste sentido pode-se afirmar que a Fase C não tem autonomia própria. Ela é 'parasitária' das anteriores, e sobretudo da Fase B, e deve ser compreendida como contendo investigações ou problematizações particulares que, a serem elas próprias bem sucedidas, contribuiriam para tornar mais plausível a Fase B; no caso de serem fracassadas podem constituir uma forma de reductio ad absurdum da Fase B. É, no entanto na Fase C que se estudará

a famosa 'Teoria' da Correlação Noético-Noemática. Decidi apresentar tal 'teoria' em conformidade com o que creio serem as três ideias fundamentais que lhe estão na base (representadas acima, na Fase C, por (A), (B) e (C)). No § 22 deste trabalho, que estuda esta Fase C, esforçar-me-ei por tornar patentes as razões pelas quais penso serem essas as três ideias fundamentais da 'Teoria' da Correlação. Nessa altura também, será, espero eu, claro porque razão fiz preceder o estudo da Fase C de um esforço crítico bastante desenvolvido e também porque razão associei a 'teoria' da Correlação a tal crítica.

**CAPITULO 4. ANÁLISE E CRÍTICA DA 'CONSIDERAÇÃO
FENOMENOLOGIA FUNDAMENTAL'E DA 'TEORIA'
DA CORRELAÇÃO NOÉTICO-NOEMÁTICA**

§ 19. Análise da Fase A da CFF: o 'Argumento' Preparatório

O que confere unidade à Fase A da CFF é, em primeiro lugar, um problema que Husserl reputa de instaurador da própria meditação filosófica e, em seguida, o tipo de tratamento que esse problema recebe ao nível desta Fase A.

Formulado em termos gerais, o problema consiste primeiro, em assumir:

- (a) que a nossa experiência em geral e o nosso conhecimento científico em especial ocorrem e se desenvolvem em conformidade com uma atitude (Einstellung) que possui uma 'essência' ou 'estrutura' comum, a despeito da diversidade de 'fenômenos' particulares que a constituem — Husserl chama à atitude em questão: Atitude Natural (natürlichen Einstellung) e à 'essência dessa atitude: Tese da Atitude (natürlichen Thesis) Natural;
- (b) que no âmbito dessa atitude não é possível tornar patente, e descrever, o fundamento quer da experiência, quer do conhecimento científico, o qual se identifica mais profundamente com o próprio fundamento dessa atitude;
- (c) que aquilo a que se chamou "fundamento", em (b), deve ser identificado com a 'essência da consciência',

uma vez que a consciência seja eidética e depois transcendentalmente purificada, e determinada em consonância com essa purificação.

Uma vez feitas estas três assumpções, o problema de Husserl ao nível da Fase A da CFF, pode então ser representado como um esforço para obter um conteúdo descritivo da 'essência', ou Tese, da Atitude Natural, para, seguidamente, propôr e descrever uma operação que permita 'desconectar' ('Ausaltung') essa mesma Tese da Atitude Natural e, simultaneamente, aceder por mudança de plano a um domínio onde a 'essência da consciência' (que, como vimos em (c), Husserl identifica com o fundamento da experiência e do conhecimento) se torne patente e possa ser descrita. É, portanto, um mesmo problema que liga os três momentos da Fase A, Descrição da Atitude Natural, Descrição da Redução Fenomenológica e Descrição da Essência da Consciência; precisamente o problema de saber como é possível, ao filósofo, ultrapassar o domínio da atitude natural para aceder a um outro domínio que contém o Fundamentum Inconcussum (de que nos falava já o § 17 deste trabalho) o qual se identifica, repito-o, com a 'essência da consciência' filosoficamente purificada. O tipo de tratamento que este problema recebe nesta Fase é, como acabei de indicar, preferencialmente descritivo: descrição da Atitude Natural e da sua Tese; descrição da operação de Redução Fenomenológica; descrição da Essência da Consciência. É natural que assim seja. É, digamos, fiando-se na

plausibilidade ou mesmo na estrita adequação das descrições propostas na Fase A, que Husserl se sentirá autorizado a avançar na Fase B, com argumentos mais ambiciosos e conclusivos. Por esta razão também foi dito da Fase A que ela tem um alcance 'preparatório'.

(A) - Fase A da CFF, Primeiro Momento: A determinação do conteúdo da expressão 'natürlischen Einstellung'
(§§ 27-31 das Ideen I)

A atribuição de um conteúdo, de um sentido (was das besagt, p. 48), à expressão 'natürlischen Einstellung' comporta, como já aludi acima, dois aspectos. Um primeiro aspecto, que consiste numa espécie de 'reportório' e de descrição dos tipos de fenômenos' que são susceptíveis de ocorrer no âmbito desta Atitude. Um segundo aspecto, consiste no destacamento de uma tese geral, putativamente presente em todos eles, e que constitui o que Husserl considera ser a 'essência' dessa Atitude. Concentremo-nos no primeiro aspecto.

I. Descrição da Atitude Natural

O objectivo de Husserl ao 'inventariar' e descrever os diversos tipos de 'fenômenos' que podem ocorrer no âmbito da Atitude Natural é duplo: tornar, em primeiro lugar, possível destacar a Tese Geral dessa Atitude, mas também em segundo lugar, começar a introduzir parâmetro muito gerais,

mas fundamentais, em conformidade com os quais outras descrições e operações posteriores, realizadas na CFF, se vão tornando plausíveis: o 'cognito', a 'espontaneidade', o 'campo perceptivo', a 'coisa natural', o mundo ideal', são exemplos desses parâmetros. Mais particularmente, a contraposição entre 'espontaneidade do cogito' e 'mundo que tipicamente lhe corresponde' é, como veremos, central na descrição do âmbito da Atitude Natural e introduz já dois termos primitivos cuja natureza, de cada um, e relação, entre ambos, a CFF não fará senão aprofundar a vários e diversos níveis de tematização. São, na realidade, estes os dois grandes parâmetros em conformidade com os quais Husserl elaborará a presente descrição.

Antes de passarmos para a descrição da Atitude Natural vejamos como o próprio Husserl caracteriza a natureza filosófica dessa descrição.

(a) Natureza da Descrição da Atitude Natural

(i) Descrição Pura:

A descrição procurará "estabelecer as características do dado (der Gegebenheit) na Atitude Natural e, por essa via, as características da própria Atitude" (p. 52, sublinhado por mim); esta descrição "é um pedaço (ein Stück) de uma descrição pura (reiner Beschreibung) anterior a toda a 'teoria' (vor aller 'theorie')" (p. 52 primeiros sublinhados meus, segundos de Husserl); "se por teorias se entender

pressupostos (Vormeinungen) de qualquer tipo (jeder Art) evitámos rigorosamente nestes investigações o conctato com eles" (p. 52, sublinhado por mim); "apenas como factos (Fakta) do nosso mundo circundante (Umwelt), e não como efec-
tivas (wirkliche) ou presumíveis (vermeirte) unidades nor-
mativas (Geltungseinheiten), pertencem as teorias à nossa
esfera (unsere Sphäre)" (p. 52, sublinhado por mim); "esta
descrição poderia ser prolongada de forma sistemática e
exaustiva, tanto em profundidade como em extensão, mas a
que se elaborou até aqui contém já um suficiente grau de
clareza (Klarheitsfülle) para o objectivo que se tem aqui
em vista" (cf. Ideen I p. 52).

(i) 'sobre a 'Descrição Pura''

Este primeiro comentário assinala o princípio de uma
posição crítica que no decorrer da análise adquirirá, espe-
ro, toda a sua dimensão. Parece-me claro, pelas proposições
citadas em (i), que a descrição que Husserl tem em vista
realizar se caracteriza como: 'pura' porque descreve o 'da-
do' num contexto que é 'anterior a toda a teoria' e, nessa
medida, é 'sem pressupostos' - pode-se ainda notar que esta
ideia deriva da versão do intuicionismo que Husserl propõe
para a Fenomenologia e que a define como 'estando para além
de todo o ponto de vista' (was vor allen Standpunkten liegt,
p. 38); ideia face à qual já tive ocasião de exprimir acima,
§ 13 (C), as minhas reservas. Agora, gostaria de sugerir
que não existe algo a que possamos chamar descrição pura se

se entender por tal, como o faz Husserl, algo que se deve opôr a uma teoria. Existem sim, mais ou menos elaboradas, teorias e descrições que ocorrem já, implícita ou explicitamente, no interior dessas teorias. Com efeito, para que uma descrição possa ocorrer torna-se necessário seleccionar certos termos singulares e certos termos gerais, concretos ou abstractos que vamos usar quer para designar um objecto (nomes), quer para denotar um objecto, quer para denotar uma relação entre objectos (predicados) ⁽¹⁾. Ora esta selecção de nomes e sobretudo de predicados, não é, não pode nunca ser, 'anterior a toda a teoria' – de facto, as teorias 'começam', num certo sentido, no momento em que explícita ou implicitamente, se faz a selecção por mais 'natural' que esta pareça ou seja – e, neste sentido, uma descrição não é, não pode nunca ser, 'sem pressupostos' – o curioso é que isso não constitui, ao contrário do que pensava Husserl, um 'defeito' da descrição em questão, qualquer que ela seja, mas a sua condição própria de ser uma descrição, 'uma' e não 'a única'. Mesmo que se opte por um uso filosófico purificado da linguagem natural, a situação não se altera: a linguagem natural contém nela própria, um reportório de nomes e de predicados que veiculam uma teoria e mesmo uma ontologia implícita, o próprio Husserl estaria sem dúvida, de acordo com isto; o sentido em que se fizer essa purificação presupõe uma decisão acerca de quais os nomes, ou descrições associadas aos nomes, e de quais os predicados, ou elementos

(1) cf. sobre esta questão Quine, 1960 pp. 51-57 e Quine, 1981, pp. 42-54.

denotativos destes, é que se pretendem aceitar para levar a cabo a descrição em questão. E fácil de ver que essa decisão acerca de nomes e predicados é uma decisão filosófica, provavelmente justificada ou justificável, mas que, longe de ser 'anterior a toda a teoria', pressupõe já, pelo menos in nuce, a ideia de uma teoria para a qual a descrição é já um primeiro contributo.

Apenas o recurso acrítico à linguagem natural e, conseqüentemente, o seu uso ingênuo podem, constituindo-se em, digamos, 'filosofia implícita da linguagem' produzir a ideia, errada, de que existe algo como uma descrição, sem pressupostos, anterior a toda a teoria. Esta filosofia implícita da linguagem assume, nesta Fase do Argumento, aproximadamente a forma seguinte:

- (a) crença na existência de uma experiência que é, prima facie, a-linguística, nem pré, nem infra linguística, mas simplesmente a-linguística, i.e., de uma experiência cuja natureza não envolve de forma originária, ou pelo menos relevante, a linguagem. Digamos que é puramente intencional e, simultaneamente, a-linguística. Essa 'experiência a-linguística' não coincide com um pequeno estrato da nossa experiência humana – e.g., um certo estrato perceptivo: capacidade ou disposição para perceber certas semelhanças e distinções pregnantes num espaço qualitativo circundante⁽²⁾ – estra-

(2) Cf. Quine, 1960, pp. 41, 83-85, 234, 238-239, 1973, pp. 1-32 (e ainda pp. 33-44) e Melo, P., 1988, pp. 85-87 para um interessante comentário aos textos de Quine que acabei de referir.

to que seria comum também a grande número de espécies animais. Pelo contrário essa 'experiência a-linguística' compreende já, e sobretudo, o nível reflexivo: a descrição é pura, e a teoria é sem pressupostos, porque o 'ver' da reflexão é imediato, i.e., não mediatizado pela linguagem própria que a descrição, ou 'teoria' fenomenológica, irá adoptar. Somos assim conduzizdos a (b);

- (b) crença de que essas experiências nas quais a linguagem não intervém originariamente podem depois ser descritas por recurso a uma linguagem cuja natureza se identifica, e esgota, numa simples representação unívoca e, mesmo, a única possível, dessas experiências. Digamos que Husserl supõe que a linguagem pode e deve, ser usada como uma espécie de 'espelho neutro' que de forma pura e unívoca descreve essas experiências e que se esgota nessa mesma função. Neste sentido Husserl é levado a afirmar que:

- (c) o uso da linguagem, quando adequado, equivale a uma descrição pura dessas experiências.

Com efeito, Husserl pretende afirmar (c). Ora, não parece possível afirmar (c) sem se ter uma concepção da linguagem e da sua relação com a experiência equivalente à, ou aproximada da, representada em (a) e (b). Mas pressupor (a) e (b) para afirmar (c) é já fazer uma teoria implícita acerca da natureza e função da linguagem natural; teoria que,

por muito que possa ser induzida e partilhada pelo próprio senso comum, é, no mínimo, problemática. Para ilustrar a sua problematicidade um exemplo retirado da própria 'descrição pura' de Husserl parece-me ser suficiente: 'num momento decisivo desse "pedaço de descrição pura" da Atitude Natural com que começa a CFF, Husserl vai afirmar que "eu me reporto ao mundo circundante (Umwelt) através de um feixe (Komplexe) de 'actividades espontâneas da consciência' cuja forma comum é: Cogito" (p. 50). Não é sequer necessário entrar no âmbito de uma polémica com o empirismo, que provavelmente proporia que se substituisse 'espontaneidade da consciência' por 'passividade das impressões', para ver o quanto este momento da 'descrição pura' deve a teorias filosóficas antecipadamente aceites, i.e., pressupostas; ou, se se preferir, para ver como a escolha dos termos 'cogito' e 'consciência' para ocuparem na descrição o lugar do 'eu'; a identificação, implícita e correlata, de Umwelt a Cogitatum; e, ainda, a escolha do predicado 'Spontaneität' para representar a relação 'consciência-mundo circundante', são, de facto, já uma selecção de certos nomes e qualidades, e nessa medida relevam já de uma 'teoria implícita', e não de uma descrição pura, acerca da Atitude que se pretende descrever. Facilmente se conceberá que são possíveis e igualmente plausíveis, descrições em que 'eu' seja descrito não como 'cogito' mas como 'cérebro' ou 'sistema nervoso' e 'mundo' não como cogitatum mas como 'conjunto de forças físicas', e.g., 'raios luminosos e moléculas', e em que a minha rela-

ção com o mundo seja descrita não como 'feixe de actividades espontâneas' mas como 'resposta linguística ou cinestésica a esse 'bombardeamento' de raios luminosos e moléculas sobre as minhas superfícies nervosas'. O facto de a descrição de Husserl, ocorrer na esfera da familiaridade que a psicologia comum ou popular nos induz e ter a secundária a tradição filosófica (nomeadamente cartesiana) recebida, e de a descrição que propus em alternativa ocorrer na esfera de plausibilidade que a física e neurofisiologia actual tornaram hoje aceite, não faz da primeira 'pura' e da segunda 'preconceituosa' nem, claro está, o inverso. Todo o problema está pois em saber qual o destino de uma des-
crição no âmbito de uma teoria. (Voltarei, naturalmente, a esta questão).

Em síntese não me parece, pelas razões acima indicadas e ao contrário do que pretende Husserl, legítimo supor que existe uma descrição cuja natureza é pura de toda a teoria e por isso sem preconceitos; esta não aceitação da ideia de 'descrição pura' não constitui uma crítica antecipada ao conteúdo da descrição que Husserl irá levar a cabo a propósito da Atitude Natural, mas apenas à sua putativa natureza 'pura'. Nesta conformidade, o tipo de comentário que irei fazer à descrição proposta por Husserl consistirá em admitindo que se trata de uma e não da única descrição possível, sinalizar o que julgo serem lacunas e insuficiências dessa descrição e propôr o que me parece poderem ser alternativas a essa descrição; tentarei também tornar patente quais os

pressupostos que a tornam possível e, por fim, em que medida tal descrição, baseada em tais pressupostos, condiciona o Argumento que é subseqüentemente desenvolvido ao longo da CFF.

(b) - Conteúdo da Descrição da Atitude Natural

A atribuição de um conteúdo à Descrição da Atitude Natural, comporta, antes da determinação da Tese Geral da Atitude Natural, essencialmente os seguintes momentos: (i) a determinação dos 'operadores' e do predicado essencial da descrição; (ii) a descrição do 'mundo natural' como Vorhanden, 'já dado' ou 'à mão'; (iii) a descrição da relação 'eu-mundo'; (iv) os outros-eu.

(i) 'Operadores' e predicado essencial da descrição

No início da descrição (§ 27, p. 48) Husserl diz que esta ocorrerá através de um discurso 'conduzido' na primeira pessoa (in der Ichrede durchführen). O 'Eu' será portanto o primeiro operador. De imediato, Husserl acrescenta: Ich bin mir einer Welt bewußt (p. 48); e depreende-se então que 'Welt', Mundo, representa o segundo operador. Mais adiante, no § 29 das Ideen I, Husserl pretende tornar a sua descrição extensível a 'alle anderen Menschen'; e compreende-se assim que os 'outros-eu' (die 'anderen' Ichsubjekte) constituem o terceiro operador da descrição. Este terceiro operador, os 'outros-eu', é no entanto, mais virtual que

efectivo ao longo da descrição: ele serve para generalizar os resultados obtidos in der Ichrede, na Primeira Pessoa. Esta generalização é compreensível. Sendo a partícula 'Eu' ('Ich') o que Husserl chama uma 'expressão essencialmente ocasional' (cf. L.U. 1ª Unt. § 26), ela seria, se encarada a partir dessa limitação, um operador insuficientemente poderoso para obter uma descrição com o alcance que é pretendido. Nessa conformidade, a sua generalização aos 'outros-eu' vem conferir um alcance universal, i.e., comum a uma certa classe de 'objectos', os Ichsubjekte, à descrição. Temos assim, por um lado os Ichsubjekte e, por outro, o seu Mundo. Trata-se, portanto, de descrever a relação entre ambos, Eu e Mundo. A expressão 'Ich bin... bewußt' dá já uma indicação do principal predicado, 'ser... consciente', que será usado por Husserl para pensar essa relação.

Um esclarecimento prévio sobre este predicado: a lógica tem por teoria corrente e aceite, como se sabe, que existem predicados de um, dois, ou mais, lugares (monádicos, diádicos, poliádicos). São exemplos dos primeiros, dos predicados de um lugar, 'ser verde' ou 'ser mortal' (escreva-se Fx , onde x é a variável e F o predicado, e temos respectivamente, nos casos considerados 'x é verde' ou 'x é mortal'); são exemplos dos segundos, dos predicados de vários (dois ou mais) lugares, 'ser mais alto que' ou 'dar a' (escreva-se Gxy ou $Gxyz$ onde x , y e z são as variáveis e G o predicado, e temos respectivamente, nos casos considerados, 'x é mais alto que y' e 'x dá y a z', por exemplo, nes-

te último caso: 'João dá a chave a Pedro' ⁽³⁾. Neste contexto afirma-se também que o primeiro tipo de predicados denotam relações entre objectos ou classes de objectos. É claro que se pode tentar reescrever o segundo tipo de predicados com vista a transformá-los nos primeiros; teríamos por exemplo: 'x é alto e y é baixo (ou, 'não é alto')' e 'x é dador e z é recebedor e y é dado'. Mas como se constata facilmente estas transcrições não preservam todas as características dos predicados de vários lugares. Para tal seria talvez necessário acrescentar, à transposição do segundo exemplo '... e x, y e z estão neste momento numa situação em que denotam esses predicados' o que, como se perceberá, reintroduz a ideia de relação duma maneira desnecessariamente complicada; também no primeiro caso teríamos 'ser alto' ou 'não ser alto' e gerar-se-ia a questão, talvez insolúvel quando considerada abstractamente e seguramente desnecessária quando considerada por referência a um caso concreto, de definir o que é 'ser alto' ; ora, é fácil e parece aconselhável fazer a economia desta inoportuna questão mantendo a ideia de relação' ... é mais alto que...'. Voltando agora ao predicado usado por Husserl para iniciar a descrição da Atitude Natural: 'ser consciente', o que torna este predicado interessante à luz do que acaba de ser dito, é que Husserl parece concebê-lo simultaneamente como um predicado de um lugar e

(3) Cf. para um maior desenvolvimento desta questão, Simpson, 1988 pp- 118-122 e Kahane, 1986 (1978) pp. 107 e ss.

como um predicado de dois lugares, i.e., como denotando um 'objecto', o Eu (Ich bin... bewußt), e como denotando simultaneamente uma relação: 'Eu-Mundo' (Ich bin mir einer Welt bewußt).

Com esta observação não pretendo sugerir, o que seria descabido, que Husserl violou uma qualquer distinção lógica que hoje temos por aceite e importante, mas chamar desde já a atenção para a ambiguidade congénita desta situação: 'ser possuidor de consciência' parece poder realmente funcionar como um predicado de um lugar (como 'ser mortal') que se pode usar para denotar uma classe de 'objectos' que Husserl chama os Ichsubjekt. Seguindo esta mesma ordem de ideias parece ser igualmente plausível opôr essa classe de 'objectos' denotada pelo predicado 'ser consciente' (ou 'ser possuidor de consciência') a uma outra classe completar de objectos constituída por todos aqueles objectos que não verificam esse predicado — podemos chamar-lhe, se quisermos, Mundo, ou mais precisamente, uma primeira versão de Mundo. Por outro lado, se quisermos especificar mais em que consiste este predicado 'ser consciente' — e, se pretendemos tornar a descrição minimamente interessante e não uma mera atribuição de qualidades, seremos de facto obrigados a fazê-lo — parece que não possuímos melhor ideia, pelo menos Husserl não possui, do que determinar esse predicado 'ser consciente' como uma relação. Esta relação, determinada como intencional, enuncia-se, também já o sabemos, como se segue: 'toda a consciência é consciência de alguma coisa', no caso:

Ich bin mir einer Welt bewußt. E, no limite, tal como na proposição 'João é mais alto que Pedro', Pedro pode ser de finido, se atendermos exclusivamente a esta proposição, apenas como 'aquele que é mais baixo que João' (ou, naturalmente, por uma outra proposição logicamente equivalente a esta), também se pode na proposição "eu sou consciente de um mundo", se a ênfase for dada exclusivamente à relação, definir o mundo 'apenas' como "aquilo de que eu sou consciente" (reconhecer-se-á nesta 'definição' de Mundo uma primeira e rudimentar versão do estágio final do argumento transcendental de Husserl, cf. Ideen I §§ 47, 55 e 76). Em resumo: viu-se que os operadores Eu (e outros-eu') e Mundo são aqueles através dos quais a Atitude Natural receberá um conteúdo descritivo; viu-se também que a atribuição desse conteúdo descritivo coincide com a especificação de predicados para caracterizar os referidos operadores; viu-se ainda que o predicado essencial está para Husserl do lado do Eu e consiste em 'ser consciente', indicou-se por fim, como este predicado tem um comportamento congenitamente ambíguo, porque é usado, respectivamente, para denotar um 'objecto' (o Eu) ou uma relação entre 'objectos' (Eu e o Mundo), e como, sendo ambos os usos plausíveis, a descrição que Husserl irá propor será obrigada a seleccionar um dos usos ou a propor uma harmonização consistente de ambos. Nesta ambiguidade vejo eu também muito do interesse filosófico deste predicado e uma razão suplementar (a aduzir às anteriores indicadas em (a) - (i)') acerca da impossibilidade de se pensar que se

trata de uma 'pura descrição' ('pura descrição' ou 'descrição pura', neste caso as expressões equivalem-se).

(ii) A 'Teoria' da Vorhanden (I): o mundo-natural como Horizonte do 'já-dado'

A descrição de Husserl começa assim, e seria pena fazer aqui a economia da citação: "Eu sou consciente de um mundo, que se estende infinitamente no espaço e que está e esteve sujeito a um devir infinito no tempo. Ter consciência dele (Ich bin mir ihrer bewußt) significa: eu encontro o mundo imediata e intuitivamente face a mim (vor), eu experiencio-o (ich erfahre sie)" (p. 48). Husserl faz portanto equivaler, no início da descrição, "ser consciente de", "encontrá-lo face a mim por via de uma intuição imediata" e ainda "experimentá-lo". Somos posteriormente informados que esta experiência imediata é de natureza sensível, i.e., aquela que ocorre durch Sehen, Tasten, Hören, usw. (p. 48); é portanto, de intuição sensível e de percepção (Wahrnehmung), que se trata. Digamos que, fiel à sua distinção entre percepção (ou intuição sensível) e IE e aos seus domínios próprios, respectivamente, as coisas naturais e as essências (cf. supra §§ 13 e 15 (A) deste trabalho), Husserl começa por descrever a experiência própria da Atitude Natural na esfera do Campo-Perceptivo (Wahrnehmungsfelde) (p. 48). O que quer que seja a Atitude Natural ela é, prima facie, uma certa forma de experiência que se deixa determinar no, ou

ou por referência ao, Campo-Perceptivo. Característica saliente deste modo de experiência que ocorre no meu Campo-Perceptivo é o facto de as coisas que aí se apresentam surgirem como 'já dadas', 'disponíveis', 'à mão', Vorhanden. Temos assim:

- (ii) - a) a Atitude Natural compreende, prima facie, o Campo-Perceptivo no qual as coisas se me apresentam, i.e., são experienciadas, como 'já dadas' (4)

Pensada na sua actualidade, a experiência que caracteriza a Atitude Natural no campo perceptivo tem, como se depreende das afirmações de Husserl, a forma de uma ocorrência espacio-temporal, e.g., "isto que eu vejo aqui e agora, experiencio-o como 'já dado'". No entanto, atendo-nos apenas aos limites estreitos do Campo-Perceptivo actual vemos que, mesmo neste, estão também actualmente co-presentes (mitgegenwärtigen) uma série de objectos, dos quais eu sou de

(4) Os vários autores, de várias nacionalidades, que tiveram que traduzir Vorhanden propuseram, segundo os seus diferentes estados de espírito, traduções diferentes; também eu não pude aqui poupar-me a isso. A opção por 'já dado' tem a virtualidade de dar seguimento neste trabalho a esta ideia (cf. supra § 11) e, creio, de fazer justiça à ideia de actividade intencional espontânea, subjacente a este 'já dado' e que é, como veremos, a linha de pensamento que aqui segue Husserl. Fosse este um contexto mais Heideggeriano e 'disponível' ou 'já dado como disponível' seria provavelmente a opção. O contexto, digamos, mais intelectualista, i.e., associado preferencialmente à ideia de representação, e não de comportamento do Dasein, em que se move Husserl, parece-me justificar a presente escolha. G. Granel (1972, pp.93 e ss) tem uma longa reflexão sobre Vorhanden e Vorhandenheit pensados em oposição com Zuhanden e Zuhandenheit, através da qual propõe uma aproximação/ confrontação entre o pensamento de Husserl e o de Heidegger; por discutível que seja a sua interpretação, ela não é destituída de interesse.

algum modo também consciente (mitbewußten), embora sobre eles não incida a minha atenção actual, e.g., o estojo dos óculos, o cinzeiro, a lapiseira, que circundam (umring) esta folha de papel branco que constitui o objecto actual da minha percepção. Husserl descreve este domínio da experiência da Atitude Natural como:

- "o Meio-Circundante constante do Campo-Perceptivo actual" (das bestandingen Umring des Aktuellen Wahrnehmungsfeldes) (p. 49)

Este Meio-Circundante é, como se disse, composto por objectos de que sou imediatamente também consciente (Objekten in meiner unmittelbar mitbewußten Umgebung seiend, p.49) os quais são, por isso, igualmente 'já dados' ('Vorhanden'). Temos assim:

- (ii) - b) A Atitude Natural compreende, de forma igualmente originária, o Meio-circundante (Umgebung, Umring) no qual certos objectos, se bem que não directamente visados, se me apresentam imediatamente como 'já dados'.

Mas, como vimos, Husserl considera que os parâmetros espacio-temporais permitem uma experiência sem fim (endlos). E acrescenta agora que eu sou livre de, no contexto da actividade posta em jogo pela experiência, fazer aceder à intuição o que não me está ainda presente. E posso fazê-lo quer mudando o meu ponto de vista no espaço, quer alternando a

direcção da minha atenção, quer, em relação ao parâmetro temporal, reportando-me livremente ao passado e ao futuro, e.g., através da presentificação (Vergegenwartigungen) ou de lembranças (Erinnerungen) fazendo assim nascer em mim percepções e presentificações sempre novas (p. 50). Nesta conformidade, sou levado a admitir que "o conjunto dos objectos co-presentes à intuição [cf. supra (ii)-b] (...) e circundando sempre o Campo-Perceptivo actual, não esgota o Mundo que, para mim, em cada momento de vigília (wachen Moment) moderadamente consciente (bewußtseinsmäßig) é 'já dado' ('vorhanden' ist)" (p. 49). Husserl descreve então este novo domínio da experiência da Atitude Natural como:

- "um Horizonte obscuramente consciente de realidade indeterminada" (ein dunkel bewußten Horizont unbestimmter Wirklichkeit, p. 49).

Se o Meio-Circundante que acompanha actualmente uma percepção foi descrito como central, este Horizonte é agora definido como Meio-Circundante indefinido (ein zentralen Umgebung/ ein unbestimmte Umgebung p. 49). Este Horizonte é então caracterizado como:

- indefinido (unbestimmte); infinito (unendlich) ou sem limites (Umbegrenzte); incapaz de uma determinação total (nie voll zu bestimmende);

também ele, diz Husserl, está necessariamente lá (ist notwendig da, p. 49), i.e., fazendo parte do Mundo 'já dado

para mim' (fur mich vorhandene Welt, p. 49). Temos assim:

- (ii) - c) A Atitude Natural compreende de forma igualmente originária, o Horizonte indefinido, sem limites, determinável mas nunca na totalidade, que constitui para mim o último sistema de referência do 'já dado'. Este Horizonte é igualmente co-presente, mas de forma obscura, em qualquer experiência actual.

Husserl designa o Mundo da Atitude Natural tal como foi até ao momento descrito por Mundo-das-Coisas, Sachenwelt. E sugere que a minha experiência deste Mundo é também de natureza prático-afectiva: as coisas que a constituem são, com o mesmo grau de imediatez (in derselben Unnuttelbarkeit), 'boas' ou 'más', 'úteis' ou 'sem utilidade', etc. Nessa conformidade o Sachenwelt é também, ele próprio, um Wertewelt, um Güterwelt, ou, o que é o mesmo, um praktische Welt (p. 50). Deste Mundo fazem também parte homens (Menschen) e animais (Tiere). E Husserl afirma que "também este carácter de valor e este carácter prático é constitutivo dos objectos 'já dados' como tais (gehören konstitutiv zu den 'vorhandenen' Objekten als solchen)" (p. 50, sublinhados por Husserl).

- (iii) A 'teoria' da Vorhanden (II): Pertença, Espontaneidade, Idealidade (Essências)

Vamos agora lidar com um aspecto diferente da 'teoria'. Digamos que, no momento anterior, a Vorhanden equiva

lia a uma forma de experiência do mundo, precisamente aquela que caracteriza a Atitude Natural, e que o que aí nos interessou foi determinar a extensão daquilo que podia ser experimentado e por relação a essa experiência: Campo-Perceptivo, Meio-Circundante, Horizonte-Infinito. O que nos irá agora interessar é a descrição da relação entre o Mundo, cuja experiência foi descrita como sendo um 'já dado', e o eu para quem o Mundo é tal, i.e., 'já dado'.

Já foi referido, em (i), que Husserl usa como predicado para denotar essa relação 'ser consciente de'. Veremos agora que esse predicado vai ser interpretado segundo duas direcções: (a) uma relação de pertença: 'Eu sou consciente do mundo como algo a que Eu também pertença'; e, (b) uma relação de atitude espontânea do Eu: 'eu sou consciente do mundo como algo que me é 'já dado' através da minha espontaneidade consciente'. Uma frase do § 28 concentra estas duas ideias: "É a esse Mundo, o Mundo no qual eu me encontro (in der ich mich finde) e ao mesmo tempo me circunda (meine Umwelt ist), que se reporta (beziehen) o complexo (die Komplexe) das minhas actividades espontâneas (mannigfach... Spontanitäten) da consciência (des Bewußtseins)" (p. 50, sublinhados por Husserl).

(iii) - a) Pertença

Em poucas mas inequívocas frases, refere Husserl esta relação: "Ele, o Mundo, não cessa de estar 'já dado' para mim, e eu próprio seu dele um membro (und ich selbst bin

ihr Mitglied)" (p. 50); "o Mundo no qual eu me encontro e que ao mesmo tempo me circunda" (p. 50, já citado acima); temos (Eu e os 'outros-Eu') um Umwelt comum ao qual "nós próprios também pertencemos (wir selbst doch angehören)" (p. 52); "eu encontro constantemente' já dado' (Ich finde beständig vorhanden) fazendo-me face (als mein Gegenüber) uma única realidade (Wirklichkeit) espacio-temporal, à qual eu próprio pertenço (der ich selbst zugehöre)" (p. 52).

As frases são de facto, inequívocas, mas são também parcas em explicações. Uma explicação seria pelo menos, necessária: como se determina essa relação de pertença? Procurar-se-á em vão, nesta Fase do Argumento, resposta a esta questão. Husserl pensa talvez que a resposta é óbvia: pelo corpo próprio (Leib). Em momentos posteriores da CFF, no § 39, que segundo a minha proposta se inclui já no que chamei a Fase B, Husserl vai, de facto, levantar a questão do corpo-próprio e da sua relação com o fluxo-de-vivências. Essa questão surge aí para representar o que Husserl chama "a concepção do homem ingênuo (naiven) acerca da relação entre consciência e realidade natural". Somos aí informados que a consciência está entrelaçada (verflochten) com o mundo natural (p. 69) e também que para esclarecer esta questão é necessário remontar à Tese Geral que adopta a Atitude Natural (p. 70). Mas, é necessário interrogarmo-nos agora porque rão só nessa altura a questão é levantada? Não há, naturalmente, resposta no texto de Husserl a esta questão. A minha interpretação é a seguinte: no momento em que nos encontra-

mos o que, convém lembrá-lo, Husserl pretende que seja uma 'descrição pura' o levantamento desta questão, com tudo o que ela implica, complicaria de tal modo a referida 'descrição' que poria em risco a plausibilidade do seu carácter de pura descrição, por isso, esta dificuldade deve ser estrategicamente posta de lado. Não se trata, é bom frisá-lo, de um acto de má fé. Husserl está firmemente convicto que esta questão deve ser levantada e que ela pode ser solucionada. Trata-se de produzir primeiro uma conceptualização que permita lidar com a questão sem que ela 'esma ue' à partida a descrição. Uma outra forma de abordar a mesma dificuldade seria tentar explicar: qual é a natureza deste Eu que se afirma ser parte do Mundo? Com efeito, a especificação dessa natureza permitiria, em princípio, determinar a natureza da relação de pertença do Eu ao Mundo. Mais uma vez é aqui manifesto que seria necessário, para manter incólumes os objectivos principais da CFF, produzir uma explicação, não uma descrição, de pelo menos três aspectos: o corpo próprio, a consciência psicológica, a consciência pura, aspectos que se afirmaria constituírem as determinações essenciais da natureza do Eu. Na realidade, se algum dos dois primeiros aspectos faltasse a explicação pareceria tendenciosa, incompleta, se o terceiro aspecto fosse omitido, a possibilidade da Fenomenologia Transcendental estaria em risco. Conceder-se-á facilmente que é ainda cedo para que estes três aspectos possam ser conjugados num mesmo argumento. É com essa tentativa de conjugação que começará, como veremos, a Fase B.

De Boer (1978) foi, dos autores que analisaram a CFF, o que pareceu mais sensível a esta questão. Ele trata-a em dois momentos da sua análise. Num primeiro momento, a que chama Intermezzo do Argumento (cf. De Boer, ob. cit. pp. 334-335) estuda o § 39 das Ideen I e afirma tal como eu acabei de sugerir, que só no que ele considera ser o fim do Argumento da CFF (De Boer refere particularmente a p. 92 das Ideen I, cf. De Boer, ob. cit. p. 335 e nota 2 a essa página) é que será possível reformular e resolver o problema. Num segundo momento, a que De Boer chama as duas assumções (two assumptions) da CFF (pp. 380 e ss.), este autor afirma que 'o argumento da Consideração Fundamental, tal como o analisei repousa em duas assumções cuja validade é determinante para o resultado (the outcome) de todo o argumento (...) a primeira destas assumções é que a relação de alguém com o seu próprio corpo é idêntica à relação com um objecto percebido. A segunda é que o corpo próprio é também uma coisa tal como qualquer outra coisa física, sendo contudo algo mais (like-wise more) que uma coisa" (pp. 383-384). E De Boer esforça-se depois por mostrar como estas assumções são, no contexto da filosofia de Husserl, legitimáveis. Não vou agora discutir a posição de De Boer. Basta mencionar que elas me parecem ser de facto, as duas assumções de Husserl que permitem vir a explicar esta relação de pertença e, simultaneamente, a solução transcendental proposta ao longo da Fase B da CFF. Não estou de acordo em considerar, como De Boer o faz explicitamente (p. 384), que só elas condicionem a validade do Argumento; veremos adiante que outras assumções são igualmen-

te necessárias para que esta possa ser considerada válida (cf., nomeadamente, as Provas 1 e 2 da Fase B). Também não partilho do optimismo deste autor acerca do resultado da CFF, as minhas razões tornar-se-ão progressivamente mais explícitas nos parágrafos seguintes.

(iii) - b) Espontaneidade e Idealidade (Essencias)

Este segundo tipo de relação entre Eu e o Mundo no contexto da Atitude Natural levanta, pelo menos à partida, menos problemas. Ele tem a seu favor uma teoria filosófica herdada, chamemos-lhe a filosofia cartesiana do Cogito, e também as próprias investigações epistemológicas, INTuição Eidética, e ontológica, acerca do mundo das essências ou objectos ideais já levadas a cabo quer em obras anteriores (e.g. L.U., I.P., P.S.W.), quer na Secção I das Ideen I. Neste sentido tem a seu favor uma 'conotação de familiaridade' que o torna, pelo menos aos olhos de Husserl, mais plausível e portanto, menos problemático. A introdução deste tipo de relação faz-se ainda no § 27 através de duas afirmações que não são sem importância. São elas:

- "este saber - aquele que eu tenho acerca dos objectos co-conscientes no meu Meio-circundante perceptivo - não tem nada de pensamento conceptual (nichts vom begrifflichen Denken hat) e basta mudar a orientação da atenção (Aufmerksamkeit) para esses objectos, mesmo que seja de forma parcial e muitas vezes imperfeita, para converter esse saber

numa intuição clara (klares Anschauen)" (p. 49, sublinhado por mim); e

- sempre que a consciência está vigilante (wachen Bewußtsein), Eu encontro-me sempre (allzeit), (...), em relação (in Beziehung) com um só e mesmo mundo (die eine und selbe... Welt) se bem que com conteúdos variáveis (wechselnde Bestände)" (p. 50, sublinhado por mim).

Estas duas afirmações representam, naturalmente, dois pedaços de uma 'teoria' que o § 28 das Ideen I chamará a primeiro plano: a 'teoria' da espontaneidade da consciência. Esta espontaneidade manifesta-se segundo Husserl, ao nível da percepção sensível pelo saber não conceptual que eu tenho acerca dos objectos dados no Meio-Circundante; é esse saber, que poderíamos chamar implícito, que uma mudança espontânea e livre da minha orientação atencional vem segundo Husserl explicitar e confirmar. Outra forma de manifestação da espontaneidade prende-se igualmente com a atenção, que na segunda citação está representada pela expressão 'wachen Bewußtsein'. Esta é epistemologicamente mais complicada: ela afirma que a minha relação com o Mundo é, na Atitude Natural, sempre com o mesmo mundo a despeito da sua diversidade de conteúdos. Esta afirmação é, no entanto, solidária da primeira: os objectos co-presentes no meu Meio-circundante, ou mais geralmente, no meu Horizonte-Infinito, que envolve o Campo-Perceptivo, identificam-se naturalmente com

os vários conteúdos diferentes do Mundo, conteúdos a que eu tenho acesso por mutações da minha orientação atencional e, contudo, eu sei que se trata do mesmo Mundo. Destacam-se assim como primeiras características da Espontaneidade as seguintes:

- a atenção (que eu espontaneamente dedico a um certo conteúdo do Mundo), característica da consciência vigilante e intuitiva.
- a mutação de orientação na atenção.
- a minha relação (Beziehung) com um só e mesmo Mundo com conteúdos diferentes.

Aspecto a salientar nesta teoria é o facto de Husserl remeter explicitamente estas três características para um nível intuitivo e pré-conceptual, portanto, pré-discursivo e pré-linguístico. (Vimos, no § 13 C, como a conceptualização é indissociável da introdução da linguagem).

No texto das Ideen I ocorre seguidamente a afirmação, já acima citada:

- "é a esse Mundo (...) que se reporta o complexo de actividades espontâneas da consciência com as suas múltiplas variações" (p. 50, sublinhado por Husserl).

Esse Mundo é, obviamente, o Mundo das Coisas Naturais de que tem vindo a ser questão. Quanto às múltiplas variações das actividades espontâneas, Husserl considera três tipos, que correspondem a três níveis diferentes, a saber:

- a 'consciência teórica' (theoretisierenden Bewußtseins): composta por um complexo de actividades de observação, descrição, comparação e distinção, colecção e enumeração, formação de hipóteses e extracção de conclusões (p. 50);
- a 'consciência afectiva e volitiva' (vollens und zustände Gemüts): composta por um complexo de actividades de prazer e desprazer, desejo e aversão, esperança e temor, decisão e acção (p. 50);
- 'os actos simples do Eu' (der schlichten Ichakte): pelos quais eu tenho consciência do Mundo como imediatamente 'já dado' (bewußt ist als unmittelbar vorhandene), logo que eu me volto espontaneamente para o apreender (in spontaner Zuwendung und Erfassung, p. 50). Estes actos simples são aqueles que ilustravam antes as duas primeiras características da espontaneidade: atenção e mutação atencional. Correspondem ao simples 'estar vigilante' e, logo, 'estar consciente' do Mundo. Recordar-se-á que Husserl considera, desde as L.U. Vª Unt. (p. 30) que estas simples representações, que constituem os actos intencionais básicos, são já uma intenção objectivante: 'ver' é 'estar atento a' e é, ao mesmo tempo, 'ver como objecto'. Esta é então a forma mais primitiva e rudimentar da minha espontaneidade.

De seguida, Husserl irá identificar estes três tipos de espontaneidade com uma forma única que explicitamente reivindica de Descartes: cogito (p. 50). Este é então caracterizado como:

"forma fundamental da vida 'actual'" (pp. 50-51), e Husserl afirma que "é por ele que eu me descubro como tendo

a maior parte do tempo uma relação actual à realidade que constantemente me circunda" (p. 51). É notável como nem mesmo a propósito da 'consciência teórica' e do 'acesso à idealidade' Husserl faça intervir em qualquer momento uma referência ao papel da linguagem. O peso de todas essas actividades espontâneas é assim rebatido sobre um Cogito, pensado sem referência à linguagem que continua sendo a grande ausente de uma 'descrição' que se pretendia pura, e exaustiva do essencial.

É só depois de ter adquirido o ponto de vista do Cogito, que a 'descrição' se pode então tornar extensiva 'aos mundos ideais', refazendo-se agora no contexto da Atitude Natural o mesmo movimento que já havia sido feito a propósito das ontologias: dos factos para as essências (cf. supra § 15 A e B deste trabalho). Husserl vai agora falar de Mundo Aritmético (die arithmetische Welt, p. 50) e da actividade do aritmético (arithmetischen Beschäftigung, p. 50) para paradigmaticamente designar, respectivamente, o Mundo das Essências, e o meu acesso a esse Mundo.

Existem três aspectos importantes que, do ponto de vista de uma 'teoria' do Cogito, a 'descrição' deve pôr a claro contrastando Mundo Natural e Mundo Ideal:

- enquanto o Mundo Natural (estudado em (iii)) é sempre 'já dado', o Mundo Aritmético ou o de outras idealidades correspondentes exige para ser 'já dado' a adopção voluntária e explícita de uma Atitude própria, a do aritmético, etc.;

- uma vez adoptada essa atitude própria do acesso à idealidade (digamos, por via de uma qualquer forma de Intuição Eidética) o Mundo Natural permanece 'lá' como 'já dado' para mim como Pano-de-Fundo (Hintergrund) da minha nova atitude - como Pano-de-Fundo e não propriamente como Horizonte (cf. p. 51); e
- se abstraíssemos da relação de ambos os Mundos ao Cogito - relação pela qual se eu adopto a atitude própria do acesso à idealidade o Mundo Natural se constitui como Pano-de-Fundo dessa nova Atitude - os dois Mundos, Natural e Ideal, seriam sem qualquer relação entre si.

Husserl enfatiza, suficientemente três aspectos na passagem seguinte: "O Mundo Aritmético só está lá para mim (ist für mich nur da), quando eu assumo uma atitude aritmética (arithmetisch eingestellt) e durante essa atitude, ao passo que o Mundo Natural, o Mundo no sentido comum da palavra está sempre lá para mim (immerfort für mich da) durante o tempo que eu estou na vida natural (natürlich dahinlebe) ... e não é necessário que essa presença natural do Mundo mude quando eu faço meu o mundo aritmético ou outros 'mundos' (andere 'welten'), adoptando as atitudes correspondentes. O mundo actual permanece ainda 'já dado' ('vorhandene') ... sem ser alterado pelas novas atitudes... ele permanece em Pano-de-Fundo... e não forma um Horizonte... Os dois mundos simultaneamente 'já dados' (die beiden zugleich vorhandenen Welten) são sem relação (sind außer Zusammenhang) se se faz abstracção da sua relação ao Eu (abgesehen von ihrer Ichbeziehung)" (p. 51, sublinhados por Husserl).

Em conclusão: a teoria da Vorhanden estende-se assim do Mundo Natural ao Mundo Ideal (e.g. Aritmético); ambos supõem para ser 'já dados' uma actividade espontânea do Eu, cuja forma é o Cogito cartesiano; contudo, o primeiro, o Natural, é sempre (immerfort) 'já dado' através da mais simples e primitiva forma dessa actividade: a consciência vigilante, a atenção; ao passo que o segundo, o Ideal, requer para ser 'já dado' uma forma, digamos, superior de actividade espontânea, e.g., a própria da atitude do matemático; por estas razões o carácter primitivo do 'já dado' próprio do Mundo Natural na Atitude Natural simples acentua-se; por estas razões também o carácter derivado da Atitude Natural considerada nas suas formas 'superiores' por relação com o Mundo Ideal torna-se patente.

(iv) o 'ponto de vista' dos 'outros-eu'

No § 29 das Ideen I generaliza-se o alcance dos resultados adquiridos até esse momento pela descrição da Atitude Natural, tornando-a extensível aos 'Outros-eu' (die anderen 'Ich subjekte'). "O que se verifica (mir selbst gilt) para mim verifica-se também (gilt auch), eu sei (wie ich weiß), para os outros homens, que eu encontro no meu meio circundante 'já dado'" (p. 51 in fine). Como é que eu sei (ich weiß) que é assim? A resposta de Husserl é, não pela linguagem que todos falamos, mas pela experiência (erfahren) e compreensão (verstehen) que eu tenho deles. Não é

dito explicitamente que essa 'experiência' e 'compreensão' excluam a linguagem mas também não é sequer referida a necessidade de recorrer a ela, e muito menos o seu carácter primitivo (e.g. a aquisição social e familiar da língua).

A cada 'Outro-Eu' corresponde então um lugar (ein Ort) que sendo diferente do do meu 'Eu' possui as mesmas características. Por essa razão, possuímos 'Eu' e os 'Outros-eu', o mesmo Mundo-Circundante no qual as coisas nos são 'já-dadas' e ao qual todos pertencemos (p. 52). A descrição que ocorreu assim do ponto de vista do Eu torna-se agora extensiva a qualquer 'Outro-Eu', visto que esse é também o seu 'ponto- de-vista', apenas acessível a partir de um lugar, ou posto, diferente. E assim se completa a Descrição da Atitude Natural.

(c) A Tese Geral da Atitude Natural (Teoria da Vorhanden III: o 'predicado de existência')

Passamos agora ao que foi referido mais acima (início do Primeiro Momento da Fase A da CFF) como sendo o segundo aspecto da determinação do conteúdo da expressão: natürlichen Eistellung; este aspecto consiste, como se disse já, na determinação da essência comum aos vários tipos de experiências susceptíveis de ocorrer no âmbito da Atitude Natural; a essa essência comum chama Husserl: die Generalthesis der natürlichen Eistellung (§ 30).

(i) caracterização da Tese Geral

As várias nuances que o texto das Ideen I usa na caracterização da Tese Geral são significativas e vamos por isso dá-las na íntegra:

- "aquilo que, como carácter do 'já dado' (des 'Vorhanden') se encontrava (im...lag) já na experiência original (ursprünglichen Erfahren) ou no experimentado (Erfahrenen)" (p. 53), a saber, o facto de nessa experiência
- "eu descobrir a realidade (Wirklichkeit) como existente (als daseiende) e tomá-la (nehme sie) como ela se me dá (wie sie sich mir gibt), também como existente (auch als daseiende ihm)" (p. 52-53, sublinhado por Husserl);
- "o mundo está assim sempre lá como realidade... é sempre o mundo existente" ("Die Welt ist als Wirklichkeit immer da... immer daseiende welt ist." p. 53)
- "em virtude da Tese Geral, nós tomamos consciência constantemente do nosso mundo circundante real (reale Umwelt) não simplesmente por uma qualquer apreensão geral, mas tomamos dele consciência como 'realidade' existente" (als daseiende 'Wirklichkeit' bewußt ist, p. 53, sublinhados por Husserl).
- Por reale Umwelt devemos entender tudo aquilo de que temos consciência pelo canal da experiência e anteriormente a todo o pensamento (vor jedem Denken Bewußte) como "sendo afectado globalmente e em todas as suas ramificações pelo índice de 'lá' ('da'), 'já dado' ("vorhanden")", p. 53.

- (i) . a) "já dado", 'consciência implítica' e 'predicado de existência'

A grande novidade da Tese Geral por comparação com a 'descrição' da Atitude Natural é então a introdução do que chamei o 'predicado de Existência' aplicado ou à Realidade (Wirklichkeit ... als daseiend pp. 52-53) ou ao Mundo, especialmente o Mundo Circundante Real (daseiende Welt, p. 53). Este 'predicado de Existência', expresso por Husserl pelo termo daseiende (quase sempre) ou Existenz (pelo menos duas vezes, cf. p. 53), não é como vimos introduzido sem nuances e estas por sua vez não deixam de levantar alguns importantes problemas, como veremos.

Uma primeira nuance diz respeito ao próprio facto de a Tese Geral, sendo como é o 'denominador comum', a essência, da Atitude Natural, introduzir um novo e importante predicado que a descrição da Atitude não referia: a existência. Essa introdução deste novo predicado é particularmente perceptível se confrontarmos a primeira e a penúltima afirmação de Husserl citada acima, em (i). Com efeito, na primeira afirma-se que a Tese Geral se encontra já (im ... lag) na experiência original em que o 'já dado' é experimentado como tal; e na penúltima afirma-se que o Mundo que é 'já da do' nessa experiência não é simplesmente objecto de uma apreensão geral (nicht bloß überhaupt auffassungsmaÙig bewuß p. 53) mas acede à consciência como existente (als daseiende p. 53). Parece-me interessante salientar, em primeiro lugar,

como ambos os predicados, 'já dado' e 'existência', parecem ser irrecusáveis para quem pretende levar a cabo uma descrição da Atitude Natural. Irrecusáveis não no sentido que estariam antes de toda a teoria e seriam pedaços de uma 'descrição pura', mas no sentido em que qualquer que seja a teoria no âmbito da qual se pretenda levar a cabo uma descrição desta Atitude, tal teoria deverá sempre encontrar lugar, e lugar privilegiado, para acomodar no seu seio tais predicados, sob pena de acharmos que ela falhou completamente o seu objectivo: o que seria, com efeito, uma teoria que procura-se descrever a Atitude Natural e não falasse do mundo como 'já dado' e como 'existente'?

Em segundo lugar, o 'predicado de existência' não é derivado do 'já dado'. Encontra-se, diz Husserl, contido na experiência originária do Mundo Circundante Real como 'já dado'. A segunda nuance fala-nos da forma como ele se encontra lá ('im ... laq'): ora esta 'tese', esta consciência da realidade como existente "não consiste, diz Husserl, num acto próprio (nicht in einem eigenem Akte), num juízo articulado sobre a existência (Existenz). É qualquer coisa que dura (Dauer) enquanto dura a Atitude, i.e., dura enquanto a vida da consciência vigilante segue o seu curso natural" (p. 53, sublinhados por Husserl). "É sobre esse carácter, continua Husserl, que pode por essência fundar-se um juízo de existência expresso (predicativo) (ausdrückliches (prädikatives)) que se unifica a ele (mit ihm einiges). Quando nós expressamos esse juízo, sabemos que transformámos em te

ma (Thema) e apreendemos de forma predicativa o que já estava implicado na experiência primitiva, de forma não temática, não pensada (ungedacht) não predicativa (unprädiziert), ou seja, o que já estava (lag) na experiência como carácter do 'já dado' (p. 53).

Husserl distingue e opõe, portanto, 'consciência implícita da existência do Mundo' e 'juízo predicativo expresso' que se funda (gründen p. 53) na primeira. Apenas a consciência implícita é um acto originário. Nesta distinção, nesta oposição, consiste o essencial desta segunda nuance a qual, como se disse acima, vem complementar a primeira, aquela que nos falava da distinção/relação entre 'já dado' e 'existente'. O 'predicado de existência' encontra-se então como consciência implícita (cf., de novo, p. 53, nomeadamente as citações já feitas acima) que acompanha a experiência do 'já dado'. O nosso problema consiste então em determinar, em conformidade com esta descrição proposta por Husserl, a estrutura dessa consciência implícita do Mundo como existente. Este problema não é sem importância visto que, como se sabe, é essa Tese Geral – cujo conteúdo se identifica com a estrutura da consciência implícita do Mundo como existente – que vai ser posta entre parêntesis (Einklammerung); desse acto de pôr entre parêntesis resultando a Consciência Pura a título de 'resíduo' fenomenológico (cf. Ideen I § 33). Ora, infelizmente, não parece que a caracterização que se pode inferir para a estrutura da 'consciência implícita de existência', seja consistente. Para tornar perceptível essa

inconsistência é suficiente considerarmos as afirmações seguintes, todas elas constitutivas do pensamento de Husserl sobre este tema:

- (1) o ser como 'ser existencial' ou 'ser da posição absoluta' não é um predicado real. (Tese crucial da VI Untersuchungen das L.U. defendida nos §§ 43-45 com Kant e contra Locke). Não sendo um predicado real, a sua origem não reside no domínio da reflexão ou da percepção imanente, e muito menos no da percepção sensível (cf. supra § 10 deste trabalho, onde toda esta temática foi exposta e comentada; vejam-se também as afirmações de Husserl, sublinhadas pelo próprio autor, in L.U. VIª Unt. pp. 137-138, 141 e 145);
- (2) Esta afirmação (1) é capital para Husserl, quer em 1901 (L.U.), quer em 1913 (Ideen I), porque na interpretação que este autor lhe dá que, como vimos (supra § 10), não coincide com a de Kant, conduz à afirmação de IE. Esta é, nomeadamente, a razão explícita da valorização que Heidegger faz da VIª Untersuchungen das L.U. no seu Seminário de Zähringen, 1973 (cf. Heidegger, 1976, pp. 312-313 e 315 in fine). Segundo Heidegger, através da doutrina da Intuição Categorical, doutrina que antecipa IE, Husserl "quase que obteve o ser como um dado (Heidegger, ob cit. p. 315);

- (3) mas, Husserl deixa indeterminado, como muito bem refere Heidegger (ob. cit., p. 315), que sentido tem o ser como existência. Deixa-o em 1901, na VIª Untersuchungen, e deixa-o de novo em 1913, nas Ideen I, em especial na CFF de que é agora questão;
- (4) contudo, se Husserl deixa indeterminado que sentido tem o 'ser como existência', não deixa indeterminado que sentido ele não tem. Com efeito, diz Husserl: que a consciência da existência se aplica a tudo aquilo de que temos consciência "pelo canal da experiência e antes de todo o pensamento (vor jedem Denken)" (p. 53, sublinhados por mim). É aliás esta anterioridade face a todo o pensamento que faz dessa consciência, uma consciência pré-judicativa, não-temática, implícita.

Depois disto é possível representar assim a inconsistência que afecta o pensamento de Husserl quanto a este ponto: por um lado, de acordo com (4) e com as próprias 'razões' aduzidas para distinguir entre 'consciência implícita' e 'juízo predicativo' devemos permanecer no terreno da experiência sensível próprio da Atitude Natural, e.g., tal como foi descrito acima em (b)-(ii), nesta conformidade a existência seria, digamos, induzida da (ou pela) experiência (percepção sensível); no entanto, por outro lado, é necessário afirmar que o 'ser' como 'existência' não é um predica-

do real, e que ele é 'dado' por intuição categorial ou eidética, nesta conformidade, a existência seria, digamos, imputável ao sujeito (à sua espontaneidade tética). E esbarramos assim com o 'paradoxo' de uma intuição eidética pré-discursiva (não kantiana), pré-linguística. Paradoxo que já nos havia importunado quando tratámos da estrutura fenomenológica de IE (cf. supra § 13 C). O que é pois uma 'intuição eidética', se de intuição eidética se trata, concomitante com a percepção sensível do 'já dado', que redundará numa 'consciência implícita', pré-judicativa da existência? Dito de outra forma: como é possível saber que existe uma consciência da existência a um nível pré-linguístico e fora da esfera da linguagem?

Parece que Husserl foi capturado numa falsa alternativa: ou se afirma que só temos consciência do Mundo como existente quando o afirmamos explicitamente num juízo preditivo, e.g., "o mundo existe no espaço e no tempo e independentemente da minha experiência dele", o que não é, naturalmente verdade, visto que é raro articularmos assim um juízo e é, por outro lado, uma constante da nossa vida vigil, termos consciência de que ele existe; ou devemos admitir que a 'consciência implícita' que temos do mundo é pré-pensamento, pré-judicativa, pré-discursiva, em suma, pré-linguística. Confrontado com esta opção, Husserl escolhe afirmar o segundo termo da alternativa. Mas a opção é fictícia e o "tour de force" de Husserl, desnecessário. Pode-se, e deve-se, afirmar que a consciência da existência do

Mundo não tem necessariamente sempre a forma temática do primeiro termo da alternativa sem ter que se afirmar que essa consciência é pré-discursiva ou pré-linguística, i.e., sem se ter que afirmar que ela "está antes de todo o pensamento". Basta afirmar que ela resulta da aprendizagem da linguagem, e em particular do uso de termos singulares e gerais e de quantificação existencial associada à variável. Uso que é veiculado pela própria aprendizagem de uma linguagem natural e não, note-se, da lógica formal. É suficiente completar esta afirmação com a afirmação complementar segundo a qual a 'consciência implícita de existência' coincide com a aquisição dessas competências linguísticas. E pode de pois ser retrospectivamente atribuída à experiência pré-linguística criando, assim por exemplo, a ideia de uma realidade existente independentemente da linguagem (cf. Quine, 1954 in Quine 1976, pp. 231-234). Sugere-se, por exemplo, que existem certos segmentos das línguas naturais, paradigmaticamente representados em metalinguagem lógica pela forma "existe um x tal que x é ...", cuja aprendizagem por parte do falante coincide com a sua consciência do que seja existir. A estrutura da 'consciência implícita' torna-se assim linguística. 'Implícita' designa agora 'não actualmente judicativa' e já não designa 'pré-predicativa e pré-linguística', expressões que, como vimos, estavam na origem da inconsistência. Tentar determinar o que seja uma consciência de existência pré-linguística e pré-judicativa é, creio, pura especulação genética (do tipo: "será que uma criança que

ainda não fala tem um qualquer 'sentimento' de existência de si e do mundo?") na qual, felizmente, não é agora necessário enredarmo-nos. Pelo contrário, se se afirmar, como faz Husserl, que essa 'consciência' de existência é anterior ao pensamento e ao juízo, bloqueando assim o tratamento iminentemente intra-linguístico da questão, então a questão acerca de qual seja a estrutura dessa 'consciência implícita', questão que seremos obrigados a colocar e sobre a qual Husserl passa em silêncio, assemelhar-se-á muito a uma questão desse tipo genético e especulativo que parece útil evitar; em particular porque se perdermos o ponto de apoio dada pela aprendizagem da linguagem a especulação arrisca-se a não ser mais que pura adivinhação sem valor teórico assinalável⁽⁵⁾.

Lembre-mo-nos, por fim, que na Époché Fenomenológica Husserl vai propor a desconexão desta 'consciência de existência' que constitui a Tese Geral e é fácil apercebermo-nos da importância, para a CFF, das observações que acabamos de

(5) W. Quine trata desta questão em muitos dos seus trabalhos, e.g., Quine 1960 pp. 100-113, 1973 pp. 63-66, 97-100, 123-127, 1972 pp. 11-23 e 1975 p. 78-79 (tive acesso a estes dois últimos textos, graças à gentileza do seu próprio autor, que a meu pedido deles me enviou cópia). A crítica que aqui propuz da posição de Husserl inspira-se nesse tratamento queniano da questão: as questões de existência são questões que, prima facie, dizem respeito ao valor quantificado de uma variável, a estrutura da nossa 'consciência de existência' deriva da aprendizagem desses segmentos da linguagem natural em que essa estrutura lógica está representada. A associação de 'ser' 'existir', à linguagem é, como se sabe, um tema filosoficamente fértil. O pensamento de Heidegger (sobretudo do segundo Heidegger) não lhe foi alheio. A posição de Quine guarda, face à de Heidegger, a enorme vantagem de deslocar o eixo da questão do dictum poético para a lógica simbólica e para uma epistemologia especulativa, mas empiricamente controlada, da aprendizagem da linguagem.

levar a cabo. Visto que, tal como a questão ficou, vamos propor a desconexão de algo cuja estrutura não se conseguia de terminar, em termos estritamente fenomenológicos, de forma consistente; a desconexão desse algo fica antecipadamente ensombrada.

(i) - b) Tese Geral, 'falsas atribuições de existência' e ciência:

A Tese Geral da Atitude Natural consiste, como vimos, na 'consciência implícita do Mundo como existente', consciência que se deixa representar, se passarmos agora para o nível temático, pelo juízo predicativo de existência que poderá ser expresso pela forma linguística seguinte: "o mundo existe no espaço e no tempo antes e independentemente da minha experiência (consciência) dele". Esta Tese sendo Geral afecta a totalidade da minha experiência na Atitude Natural. Esta experiência comporta, no entanto, ainda dentro dessa Atitude, excepções: o simulacro (Schein) e a alucinação (Halluzination). Estas excepções assumem uma expressão linguística do tipo: "aquilo parecia-me existir, ou estar ali mas é falso que seja assim; trata-se portanto de uma miragem, um simulacro, uma alucinação" (cf. Ideen I p. 53 ab initio). Estas falsas atribuições de existência por muito variadas e frequentes que sejam não afectam em nada o sentido da Tese Geral. Pelo contrário, elas só se compreendem sob um fundo de confiança existencial acerca do Mundo: este existe, ou aceita-se implicitamente que assim é, o objecto alu-

cinado é que não existe nele (no Mundo) e deve portanto ser excluído (herauszustreichen p. 53) da nossa paisagem munda na.

Por seu turno, a Ciência, as ciências erguidas a partir da Atitude Natural, e, portanto, tendo a Tese Geral como fundamento, constituem-se como fiéis depositárias desta distinção entre conhecimento do mundo e falsas atribuições de existência. "É o objecto das ciências derivadas da Atitude Natural (ist das Ziel der Wissenschaften der natürlichen Eistellung) conhecer mais compreensiva e fielmente e em todos os aspectos mais perfeitamente do que era capaz a experiência ingênua, e resolver todos os problemas de conhecimento científico que se apresentam no terreno desta" (cf. p. 53, sublinhado por Husserl).

Esta continuidade entre a Atitude Natural e as ciências, continuidade que se enraíza na cumplicidade de ambas com a Tese Geral, bem como o carácter de excepção das falsas atribuições de existência — de novo, por muito frequentes que elas eventualmente sejam — completa, enfim, o sistema que constitui a totalidade da nossa experiência e conhecimento tal como Husserl, a este nível, os descreve.

É face a esse sistema assim descrito, diríamos nós agora, que são possíveis duas atitudes filosóficas: ou tentar mostrar como ele funciona e se estrutura, quer do ponto de vista da ciência constituída, quer do ponto de vista da sua aquisição pelo indivíduo; ou tentar, por mudança de plano, tornar patentes os seus putativos fundamentos, operando, num certo sentido, contra o próprio sistema. A posi-

ção de Husserl, ao contrário, por exemplo da de Quine e contra o que me parece ser aconselhável, irá como sabemos, identificar-se com a segunda atitude.

II. Comentário Final à 'Descrição da Atitude Natural e da Tese Geral

Este comentário far-se-á seguindo três diferentes linhas: alternativas à descrição de Husserl, insuficiências da descrição proposta por Husserl, consequências dessa descrição nos momentos seguintes do argumento da CFF.

Em alternativa à descrição de Husserl em particular à exposta acima em (b)-(ii), gostaria de propôr uma outra, a de Quine, que tal como a de Husserl é instauradora de um programa de investigação. Trata-se de uma descrição que igualmente ocorre na primeira pessoa ("Eu...") e cuja analogia e contraposição com a de Husserl, será espero, imediatamente perceptível. Solicitando a benevolência do leitor para a extensão da citação, para mais dum tão famoso texto, apresento seguidamente a versão quiniiana da 'atitude natural' nas próprias palavras do autor:

(descrição da 'Atitude Natural'):

- "Eu sou um objecto físico colocado num mundo físico. Algumas das forças deste mundo físico embatem na minha superfície. Raios luminosos atingem as minhas retinas; moléculas bombardeiam os meus ouvidos e dedos. Eu reajo, emanando ondas de ar concêntricas. Estas ondas tomam a forma de

uma torrente de discurso sobre mesas, pessoas, moléculas, raios luminosos, retinas, ondas de ar, números primos, classes infinitas, alegria e tristeza, bem e mal".

"A minha habilidade para reagir desta forma elaborada consiste em eu ter assimilado uma boa parte da cultura da minha comunidade, e talvez, de a ter modificado e elaborado um pouco, por minha conta própria. Todo este treino consistiu por sua vez num embate de forças físicas, as frases dos outros em larga medida, sobre a minha superfície, e nas mudanças graduais da minha própria constituição, consequências destas forças físicas. Tudo o que eu sou e tudo o que eu espero ser é devido às irritações da minha superfície, conjuntamente com as minhas tendências latentes para responder-lhes tal como podem ter estado presentes no plasma do meu germen original. E todo o saber dos tempos (all the lore of the ages) é devido à irritação das superfícies de uma sucessão de pessoas juntamente, de novo, com as condições internas iniciais de vários indivíduos".

(atitude a tomar face à 'Tese Geral'):

"Então como é que nós sabemos que o conhecimento deve depender apenas das irritações da superfície e das condições internas? Apenas porque nós sabemos de um modo geral como o mundo é, com os seus raios luminosos, moléculas, homens, retinas, e assim por diante. É a nossa própria compreensão do mundo físico, por fragmentária que essa compreensão seja, que nos permite ver o quanto está limitada a evidência a isso que a compreensão está implicada. É a nossa compreensão tal co

mo ela é, do que fica para além das nossas superfícies, que mostra que a nossa evidência para essa compreensão está limitada às nossas superfícies. Mas esta reflexão levanta certas desconfianças lógicas: pois não será então a nossa própria conversa sobre raios luminosos, moléculas e homens, se não som e fúria (only sound and fury), induzida pela irritação das nossas superfícies e não significando nada? A visão do mundo que confere plausibilidade a esta modesta concepção do nosso conhecimento é, de acordo com esta própria concepção do nosso conhecimento, um produto sem fundamento".

"Raciocinar assim, contudo, é cair numa falácia: uma falácia peculiarmente filosófica, e uma acerca da qual os filósofos vão aumentando a sua consciencialização. Não podemos significativamente questionar a realidade do mundo externo, ou negar que exista evidência de objectos externos testemunhados pelos nossos sentidos; pois, fazer isso é simplesmente dissociar os termos 'realidade' e 'evidência' ('evidence') das próprias aplicações (from the very applications) que originariamente mais fizeram para investir esses mesmos termos com a inteligibilidade, qualquer que ela seja, que eles podem ter para nós".

"Nós incorporamos (imbibe) uma arcaica filosofia natural, juntamente com o leite da nossa mãe. Com o decorrer do tempo, bem como com a apreensão da literatura actual e fazendo observações complementares por nossa própria conta, tornam-nos mais esclarecidos sobre as coisas. Mas o processo é de crescimento e mudança gradual: não cortamos com o passa-

do nem atingimos padrões de evidência e realidade diferentes por natureza dos padrões vagos da criança e do homem comum. A ciência não é um substituto do senso comum, mas a sua extensão. A busca do conhecimento é, propriamente, um esforço simplesmente para alargar e aprofundar o conhecimento que o homem da rua já usufrui, moderadamente, acerca das coisas comuns que o circundam. Repudiar o próprio núcleo (the very core) do senso comum, requerer evidência para aquilo que tanto o físico como o homem comum aceitam como tácito, não é um perfeccionismo louvável; é uma confusão enfatuada (a pompous confusion), um falhanço em observar a simpática distinção entre o bebê e a água do banho". (Quine, 1954 pp. 228-230, sublinhados por mim).

Em conformidade com esta descrição, Quine desenha seguidamente três momentos de um programa filosófico de investigação:

(1) "Vamos supor que uma das primeiras palavras adquiridas por uma certa criança é 'vermelho'. Como é que ela a aprende?" (p. 231 sublinhado por mim) a resposta conduzir-nos-á a especular, a alguns passos de distância do laboratório, sobre o processo de aprendizagem e/ou sobre os mecanismos inatos necessários a essa aprendizagem da linguagem;

(2) "O pensamento, de qualquer nível de complexidade considerável, é inseparável da linguagem - seguramente na prática e muito provavelmente em princípio. A ciência, apesar de procurar os traços da realidade independentemente da linguagem, não pode nem existir (get on) sem linguagem nem

aspirar a uma neutralidade linguística. Até um certo ponto, contudo, o cientista pode aumentar a objectividade e diminuir a interferência da linguagem, pela sua própria escolha de uma linguagem. E nós, preocupados que estamos em destilar a essência do discurso científico, podemos com proveito purificar a linguagem da ciência para além do que podia razoavelmente ser requerido pelo cientista na sua prática." (p. 235 sublinhados por mim); e

(3) Como "para especificar uma ciência, dentro dos moldes descritos, ainda é preciso determinar quais sejam os predicados (de que trata) e qual o domínio de objectos sobre os quais as variáveis de quantificação operam" (p. 242) então "olhando para a ciência actual como centro das nossas preocupações, podemos fixar de forma geral o domínio dos objectos" (p. 242). Nisto consiste "a ontologia, ou a determinação dos valores disponíveis para as variáveis" (p. 244 todos os sublinhados são da minha responsabilidade).

E Quine conclui com duas observações de grande significado quanto aos objectivos e natureza da descrição e da investigação filosófica:

- "atingimos o presente estado na nossa caracterização do sistema científico (scientific framework) não por raciocínio a priori acerca da natureza da ciência qua ciência, mas antes medindo os traços da ciência dos nossos dias" (p. 244);

- "em ciência tudo é tentativo (in science all is tentative), tudo admite revisão — até como já notamos, a lei do terceiro excluído" (p. 245).

Esta apresentação do que poderíamos chamar a versão quineana da descrição da Atitude Natural que nos fala de corpos físicos, moléculas, linguagem, etc.; bem como da posição filosófica a tomar face à Tese Geral que nos fala da necessidade de 'não deitar fora o bebê juntamente com a água do banho'; e por fim, do programa filosófico que deriva dessa descrição e dessa posição — esta apresentação, dizia, não tem como objectivo, pelo menos por agora não tem, criar uma situação de alternativa a Husserl e bloquear desde já o avanço do seu argumento. O nosso objectivo foi antes mostrar a possibilidade e a plausibilidade de uma diferente descrição, posição e programas filosóficos e, por retroacção, vislumbrar os limites da própria descrição, posição e programa de Husserl, bem como tornar definitivamente patente a não neutralidade da descrição de Husserl. Este aspecto parece-nos importante porque, regra geral, é tacitamente assumido pelo comentário que a descrição husserliana da Atitude Natural e da Tese Geral são, digamos, 'sem problemas' e que os verdadeiros problemas começaram apenas com a Époché. Ora, eu não creio que tal seja o caso. As descrições iniciais condicionam, e em maior escala do que à partida se poderia supor, o curso subsequente da investigação ou do argumento. A CFF não é, neste caso, excepção. (As afirmações que imediatamente se seguem acabarão, espero de circunscrever esta ideia).

São algumas e significativas, as insuficiências que, a meu ver, se podem apontar à posição de Husserl, a saber:

Sobre (b) - (ii) - a experiência no Campo perceptivo: a não distinção na experiência do Campo Perceptivo e nas suas estruturas afins (Meio-Circundante e Horizonte), entre nível pré-linguístico, e.g., percepção de semelhanças num espaço qualitativo, e nível linguístico, e.g., frases de observação do tipo "vermelho", "árvore", etc., na tematização dessa experiência. Esta não distinção não é uma simples lacuna: Husserl enfatiza que, para ele se trata de uma experiência que veicula um saber não conceptual (cf. supra (b)-(iii)-b) e, nesta conformidade, assume tacitamente o carácter exclusivamente pré-linguístico dessa experiência. Esta tematização que Husserl faz da percepção é, em meu entender, insuficiente e grave de consequências: dada a incapacidade de Husserl em reconhecer a importância da contribuição da linguagem na constituição do próprio campo da experiência perceptiva conjugada com uma concepção da experiência montada exclusivamente sobre esse modelo da percepção, Husserl irá derivar uma teoria da consciência que, como veremos adiante, não é isenta de distorções.

Sobre a Espontaneidade (cf. supra (b) (iii)-b): o que acaba de ser dito sobre (b)-(ii) repercute-se imediatamente na concepção que Husserl tem da espontaneidade como propriedade essencial da consciência. Husserl tem, como vimos, uma concepção gradativa de espontaneidade: desde os 'actos sim-

ples do eu', atenção e mutação atencional até à 'consciência teórica'. Concebidos os primeiros como: espontaneidade inerente à intuição, ou percepção sensível; e os segundos como: espontaneidade inerente à intuição categorial e eidética (IE). Mas, em todos os casos, tratam-se sempre de 'operações' de uma consciência pré-linguística ou, no mínimo, tematizada sem referência à linguagem. A ideia de que a minha capacidade de reagir espontaneamente às impressões do mundo exterior produzindo frases, capacidade de que nos fala Quine no início do texto que acima citámos; essa ideia, dizia eu, é estranha a Husserl, que vai identificar espontaneidade e cogito, obrigando-se assim a interpretar a primeira, a espontaneidade, em função da estrutura que reputa ser a do segundo, o cogito. Tal situação acarretará, também teremos ocasião de o ver, novas distorções.

Sobre o uso do predicado de 'pertença' e 'existência' (cf., supra, (b)-(iii)-a e (C)): Husserl usa, como vimos, o primeiro predicado para representar a relação 'Eu-Mundo' e o segundo para representar a natureza da Tese Geral. Pelas razões que tive ocasião de referir a propósito da exposição destes dois aspectos do pensamento de Husserl penso estar agora autorizado a concluir que este autor trabalha com conceitos não analisados ou, no mínimo, insuficientemente analisados de 'pertença' e de 'existência'. E merece a pena assinalar que, ao fazer isso, Husserl está no fundo, a respeitar a sua própria posição tal como ele a concebe: para que os referidos predicados fossem, ou pudessem vir a ser, com-

pletamente ou suficientemente, analisados, seria necessário, como referi a propósito destes dois casos, introduzir um conjunto de reflexões, digamos, de natureza mais especulativa, acerca de como pensar essa 'pertença' e de como determinar essa 'consciência de existência'; ora, Husserl supõe que está a fazer uma 'descrição pura' e 'especulativamente neutra' e, conseqüentemente, inibe-se de fazer tais especulações. Se, contra Husserl, mas no sentido do que tenho vindo a sugerir, se aceitar que não existe uma 'descrição pura' no sentido desejado por Husserl, então é fácil ver que a timidez de Husserl é, neste aspecto, sem fundamento e teria sido útil, e talvez mesmo necessário, ter levado um pouco mais longe a análise (mesmo que especulativa, mas controlada empiricamente) destes conceitos. De novo, a sugestão que nos dá Quine, no texto acima citado, de incorporar na especulação filosófica, informações que a ciência do nosso tempo põe à nossa disposição, me parece ser sensata e de grande utilidade⁽⁶⁾.

(6) A ideia de que podemos fazer uso dessa informação é expressa enfaticamente por Quine também na passagem seguinte: "podemos usar até ao último detalhe da mecânica quântica, se o conhecermos e se ele interessar" (Quine, 1973, p. 3). E a ideia de que a disciplina filosófica é de natureza especulativa mais do que experimental, é expressa por Quine, da seguinte forma "Isto é uma questão para a psicologia empírica, mas ela pode ser prosseguida a um ou mais passos de distância do laboratório, a um ou outro nível de especulação. O seu interesse filosófico é evidente" (Quine 1973, p. 3; a questão a que Quine faz alusão é a de saber: "como é que o homem chega a controlar a ciência (works up his command of science) a partir das impressões limitadas (limited impingements) que estão disponíveis para as suas superfícies sensíveis" Quine, ob. cit., loc cit.). A forma como o 'controle' da especulação se faz tendo em conta os dados do laboratório é expressa por Quine, assim: "o que quer que seja que os nossos colegas do laboratório possam descobrir acerca do mecanismo interno desse processo, podemos estar seguros do seguinte..." (Quine, 1954 p. 231; o processo aqui em questão é o da aprendizagem de frases observacionais sobre espaço qualitativo e com base num dispositivo inato de discriminação de semelhanças, e.g., o vermelho da

As consequências das 'insuficiências descritivas' que acabei de referir são, no que respeita ao argumento subsequente da CFF, de dois tipos:

1º) - a não distinção entre nível-linguístico e pré-linguístico na tematização da experiência afectará posteriormente as 'descrições' respeitantes à natureza da consciência. Este aspecto manifestar-se-á em particular pelo silêncio acerca da relação entre experiência e linguagem, e pelo favorecer de uma teoria clássica, mas reformulada, do cogito. É portanto, o 'resíduo fenomenológico' que será, por esta via, distorcidamente tematizado.

2º) - o carácter não analisado dos predicados de 'pertença' e 'existência' afectará a legitimidade da operação na qual estes predicados são, de algum modo fenomenologicamente desconectados, i.e., a teoria da redução fenomenológica.

(B) - Fase A da CFF. Segundo Momento: Descrição da
'Essência da Consciência'

I. A descrição pré-Époché da Consciência nas Ideen I

Sinto-me agora na obrigação de chamar a atenção do leitor para o facto de que vou desrespeitar a ordem do argumento da CFF tal como este ocorre nas Ideen I. Com efeito

bola, o vermelho da caneta, o vermelho do livro, para a aprendizagem de 'vermelho'); o controle faz-se, portanto, porque a especulação é obrigada a acordar-se com todos os dados laboratoriais pertinentes disponíveis sobre o assunto incidentalmente, ela, a especulação, poderá vir a ser 'emendada' por causa desses mesmos dados.

nesta obra Husserl propõe de seguida (§ 31) uma primeira versão da Époché e depois a sua limitação (§ 32, terminando com uma exposição entremeada da Époché e da 'essência da consciência', caracterizando esta última no plano pré-Époché (§ 33). Nos parágrafos seguintes (§§ 34-37) esta descrição da 'essência da consciência' é então retomada e desenvolvida. Ora esta ordem de exposição da CFF para além de desnecessariamente deselegante, visto que depois de já termos adquirido a chave do acesso ao plano transcendental (por via da Époché) se volta atrás e se recomeça de novo no plano pré-Époché, presta-se também a confusões, duas das mais importantes sendo: uma que consiste em se ser levado a supor, erradamente, que depois da Époché é necessário voltar atrás para progredir, o que é falso; e outra que consiste em supor que a descrição da 'essência da consciência' só é possível depois da Époché, o que também é falso (com efeito, uma descrição muito semelhante da 'essência da consciência' tinha já sido oferecida nas L.U., na Va Unt. e estávamos então a doze anos de distância da teoria da Époché). Um outro perigo subjacente a estas confusões reside no facto de, se incorrermos em qualquer uma delas, ou em ambas, poderemos não ser sensíveis a uma questão que, mais adiante (na Fase B), devemos colocar: a de saber se há alguma novidade significativa, alguma diferença assinalável, entre a descrição da 'Essência da consciência' no plano pré e post-Époché, i.e., pré e post-transcendental. Esta questão é importante porque se a resposta for negativa, então parece que não há

nenhum saber especificamente transcendental acerca da consciência que não possa ser adquirido recorrendo exclusivamente ao plano natural; dito de outra forma, o 'saber' transcendental torna-se redundante e supérfluo, pior do que isso, sem objecto próprio.

Deixando para depois a abordagem desta questão, concentrar-me-ei de momento na sequência para a CFF que proponho em alternativa à de Husserl. Ela é a seguinte: (A) descrição da Atitude Natural (já levada a cabo); (B) descrição da 'essência da consciência' ainda no domínio circunscrito pela Atitude Natural; (C) proposta e descrição da Époché como via para uma mudança de domínio ou, como também tenho vindo a chamar, de plano. Esta ordem "corrige" assim a apresentação do argumento feito pelo próprio Husserl. Vamos agora desenvolver os principais aspectos de (B).

(a) Descrição 'Empírica' da consciência

(i) Posição das Ideen I:

Antes de proceder à descrição eidética mas pré-Époché da 'essência da consciência' Husserl propõe uma caracterização da consciência no quadro ainda da Atitude Natural. Esta caracterização situa-se, digamos, a meio caminho entre a concepção que o homem comum faz dos seus estados conscientes – concepção a que se voltará mais adiante (cf. especialmente § 39 das Ideen I) – e aquilo que poderíamos designar como primeiros rudimentos de uma psicologia empírica derivada da Atitude Natural. São dois os pressupostos que Husserl

considera como constitutivos desta caracterização, e o desenvolvimento do programa empírico, eventualmente experimental, dessa ciência da consciência, far-se-á, segundo Husserl, em consonância com eles:

(1) eu sou, como homem real (wirkliche), um objecto real (reales) ao mesmo título que os outros no mundo natural (natürlichen Welt) (Ideen I p. 58).

(2) eu realizo (vollziehe) 'actos de consciência', 'cogitationes'. Estes, sendo estados de um sujeito humano, são acontecimentos dessa mesma realidade natural (Vorkommnisse derselben natürlichen Wirklichkeit p. 58). Neste sentido, esses estados que ocorrem em mim, esses 'actos de consciência', podem ser objecto de uma ciência empírica, e.g., a psicologia empírica ou a psicofisiologia.

a) o mesmo se passa respectivamente ao Fluxo de Consciência e às Sínteses de Consciência (und ebenso ... (der) Strom... (die) Synthesen), p. 58; e

b) todos estes factos descobertos pela reflexão psicológica são outros tantos acontecimentos mundanos, naturais, dos seres animais (animalischen Wesen. p. 58).

Contudo, e a despeito do que seria talvez a nossa tendência para ir procurar "novos impérios ontológicos para a Fenomenologia" no domínio de ciências eidéticas como a geo-

metria e a matemática (sobre as quais a Fenomenologia nada de novo tem a dizer, cf. Ideen I p. 58 in fine), é essa mesma região da natureza psíquica que, mediante uma nova atitude de nos dará um novo domínio (Erlebnissphären selbst sind, aus denen durch die neue Eistellung das neue Gebiet entspringt, p. 58).

(ii) Comentário à descrição 'empírica' da 'consciência':

Esta caracterização da consciência no quadro da Atitude Natural constitui, se quisermos, uma continuação da caracterização dessa mesma Atitude. Já tínhamos visto como esta era propícia ao aparecimento e desenvolvimento das ciências empíricas, e estas solidárias com aquela. Vemos agora, em particular, como de dois pressupostos, os referidos em (i) por (1) e (2), dessa Atitude Natural se pode eventualmente criar e posteriormente desenvolver uma ciência empírica, de natureza provavelmente experimental, laboratorial, da consciência, a psicologia empírica, ou a psicofisiologia. (Outros nomes foram hoje encontrados para essas mesmas disciplinas científicas, e.g., psicologia genética, neurofisiologia, neuropsicologia, etc.; e dada a dificuldade na determinação das fronteiras entre o 'psicológico', o 'neuronal' e o 'biológico', outros nomes, designando outras tantas reorientações metodológicas, virão eventualmente a sêr propostos; comuns a qualquer uma destas orientações, ou reorientações são, formulados com maior ou menor dose de 'calão' técnico, os dois pressupostos, (1) e (2), de que nos fala Husserl).

Face a esta situação a posição de Husserl acerca do novo domínio referido nas últimas afirmações de (i), é muito interessante: essa posição consiste em não contraditar (1) e (2), o que seria sem dúvida um forcing que poria em causa a plausibilidade da 'aposta' de Husserl, mas em propôr conjunta e independentemente de (1) e (2) novas caracterizações, novas descrições, desses mesmos factos aí descritos. Com efeito, para negar (1) teríamos que afirmar qualquer coisa como: "eu não sou, como homem real, um objecto real..." ou, "eu não sou um homem real...", o que pareceria, em ambos os casos, absurdo. E para negar (2) teríamos que afirmar qualquer coisa como: "eu, como homem real realizo actos de consciência, mas estes não são acontecimentos dessa mesma realidade natural", o que de novo seria absurdo. Em vez disso, e face à robustez das convicções expressas em (1) e (2), convicções que, creio, devemos assumir como sendo também as do próprio filósofo, este vai propôr a sua conjugação com uma nova atitude (neue Einstellung p. 58) — portanto, algo que deverá ter a forma seguinte: "Eu sou (1) e (2), e sou também (3), (4), ..." — que deverá permitir-nos aceder a um novo domínio (neue Gebiet entspringt p. 58) — precisamente aquele que é constituído pelo segundo termo da conjugação: "e sou também (3), (4), ...". Aqui se configura a ideia do excedente (Überschß): a espontaneidade intencional, quando purificada, da consciência transcendental. É este 'excedente' que não se deixa encerrar por (1) e (2) e cu

ja essência constituirá, segundo Husserl, o novo domínio⁽⁷⁾. Veremos agora como se propõe Husserl descrever esse novo domínio.

(b) A 'descrição eidética da consciência':

O 'novo domínio' referido em (i) irá corresponder, sa bemo-lo, ao da Consciência Transcendental, aquele domínio que será descoberto por redução fenomenológica. Contudo, Husserl julga necessário obter, antes, uma evidência universal acerca da consciência em geral (ein gewisse allgemeine Einsicht in das Wesen des Bewußtseins überhaupt, p. 59). Essa evidência universal acerca da consciência em geral, de ve ser adquirida na observância da seguinte metodologia:

(7) A despeito do que o próprio Husserl afirma noutros lugares e do que parece ser consensual à maioria do seu comentário, as Ideen I separam aqui judiciosamente Atitude Natural e uma certa interpretação filosófica dessa Atitude. Apenas a segunda, e nunca a primeira, pode ser, e é, justamente criticada por Husserl. Face à primeira o mais que se pode fazer é, circunscrevendo-lhe o âmbito, esforçarmo-nos por criar lugar para uma Nova Atitude. Se essa atitude abre um 'novo domínio' isso é uma questão que de momento terá que ficar em suspenso. No entanto, adianto desde já que a sugestão que, face a esta questão, faz J. Fragata (1959), se bem que careça talvez de ser mais argumentada do que este autor o faz (cf. pp. 256-261) me parece filosoficamente sensata e fenomenologicamente frutuosa: "se o começo da Filosofia deve ser uma fenomenologia, esta tem portanto, de se considerar no plano natural. Um ver espontâneo, natural, devido à sua mesma espontaneidade, está já libertado de todos os preconceitos. Deixemos a "atitude transcendental", conservemos a experiência fenomenológica do seu sentido plenamente reflexo, e portanto verdadeiramente científico, (...) e teremos diante de nós um campo imenso, de fecundas aplicações filosóficas" (p. 26). A minha principal dúvida acerca desta sugestão consiste na questão de saber se o "sentido plenamente reflexo da experiência, de que nos fala Fragata pode ser determinado no âmbito de uma Fenomenologia que se edifica a partir de pressupostos que são os das Ideen I.

- (a) através de uma análise eidética sistemática, se bem que não exaustiva, que se realiza anteriormente à, ou sem executar a, redução fenomenológica (ohne die phänomenologischen Urteilausschaltungen... eines systematischen Wesensanalyse, p. 59); essa análise eidética consiste numa reflexão de natureza psicológica levada a cabo no âmbito da Atitude Natural e, de novo Husserl enfatiza este aspecto, sem que qualquer Époché fenomenológica seja realizada (mit keine phänomenologischen Époché... vollziehen, ohne die natürlich Einstellung zu verlassen, eine psychologische Reflexion, p. 60, a mesma ideia é reiterada no princípio do § 39 das Ideen I);
- (b) os temas dessa análise são: o 'Eu psicológico' e as experiências (Erlebnisse) que lhe são próprias (p. 60); mais precisamente, busca-se uma primeira determinação da essência da 'consciência de qualquer coisa' (Wesen des 'Bewußtseins von Etwas' p. 60), pela qual, por exemplo, a existência das coisas materiais, dos corpos, dos homens, das obras técnicas e literárias, acedem à consciência (bewußt wird, p. 60).

Seguidamente Husserl é levado a afirmar que, para que uma caracterização da 'essência da consciência' possa ser levada a cabo respeitando a exigência (a) e (b), então é necessário que:

(c) se tomem como exemplos destinados a servir de base à ideação (exemplarischen Grunde p. 60) as vivências da consciência singular (singuläre Bewußtseinsergebnisse p. 60) do tipo 'eu sou' ('Ich bin'), 'eu penso' ('Ich denke'), 'eu tenho um mundo perante mim' ('Ich habe mir gegenüber ein Welt' p. 60). É importante enfatizar que estas vivências são factos naturais (natürlich Faktum p. 60), que ocorrem na Atitude Natural (natürlich Einstellung geben, p. 60). Quando feitos objectos de uma ideação adequada (adäquater Ideation p. 60), estes factos dão-nos acesso a essências puras nas quais a facticidade do mundo natural em geral é subtraída (der natürlichen Welt überhaupt entschwindet, p. 60) - este é, creio eu, o ponto crucial destas considerações metodológicas (cf., infra, II).

E Husserl considera que (c) está em consonância com o princípio geral (allgemeinen Prinzip, p. 60), já estabelecido, segundo o qual "cada acontecimento individual tem a sua essência que é susceptível de ser apreendida na sua pureza eidética" (p. 60; cf. supra §§ 15 e 16 (c), deste trabalho). É também a propósito desta descrição que o termo 'imanente' ocorre, nas Ideen I, pela primeira vez. Ele ocorre, com efeito, numa afirmação que Husserl coloca de algum modo em epígrafe à descrição e que é a seguinte:

(d) "mantenhamos então o olhar (den Blick) fixado na esfera da consciência e estudemos o que aí encontramos de

imanente (was wir in ihr immanent finden)" (p. 59 ab initio, sublinhado por mim; mais abaixo, em II, encontram-se algumas reflexões acerca desta 'redução' à imanência' aqui anunciada por Husserl no quadro da descrição eidética da consciência). A descrição da es sência da consciência contempla cinco aspectos principais, (i)-(v), que serão expostos de seguida.

(i) Determinação do Tema:

O tema desta descrição, diz Husserl, identifica-se com a 'consciência' ou, mais precisamente, com a 'experiência consciente em geral' (Bewußtseinserlebnis überhaupt p. 60). O sentido em que estas expressões são aqui usadas é muito lato e Husserl considera que não é necessário, nem possível, delimitá-lo exactamente à partida (p. 60). Essa delimitação só virá no fim de difíceis análises. O que importa de momento é adquirir um ponto de partida para a análise. Este é identificado por Husserl com 'consciência no sentido forte' e esta com o cogito cartesiano (p. 60). Estamos, portanto, perante uma descrição da 'essência da consciência' que se configura como uma análise eidética do cogito cartesiano. Deste, Husserl destaca a estrutura seguinte: o 'Eu' (das Ich) do cogito ('ego cogito'), as vivências subjectivas, e o fluxo dessas vivências (p. 61). Husserl considera a pluralidade de tipos dessas vivências (e.g. "eu percebo", "eu recordo-me", "eu imagino", "eu julgo", "eu sinto", "eu desejo", etc.), o eu que nelas vive ("'in'... 'lebt'")

p. 61) e que pode ser activo, passivo, espontâneo ou receptivo, e o encadeamento desses tipos de vivências (Erlebnis-zusammenhänge p. 61) que, diz Husserl, "nos força a estender o conceito de Bewußtseinserlebnis para além do círculo específico das cogitationes" (p. 61). O 'eu' pode, na perspectiva de Husserl, ser determinado apenas no termo da análise (§ 37). Esta deve começar por descrever certas características de 'experiência consciente' (Bewußtseinserlebnis), do seu 'fluxo', e do seu 'conteúdo' (Inhalt, p. 61).

(ii) A Relação Intencional

Próprio da essência (eigen Wesen, Eigenheit, p. 61) de toda a 'experiência consciente' é, a distinção e a relação entre cogitatio e cogitatum. Tomando como exemplo (pp. 61 e 62) a percepção visual e táctil de um papel branco na secretária ocorrendo na semi-obscuridade, Husserl distingue entre a cogitatio, 'experiência consciente', e o papel ele próprio (selbst p. 61), com as suas qualidades objectivas, que não é uma cogitatio mas um cogitatum, não é uma 'experiência perceptiva' (Wahrnehmungserlebnis p. 62) mas um percebido (Wahrgenommenes p. 62). Tratam-se, diz Husserl, de seres de espécies totalmente diferentes (Sein von total verschiedener Seinart, p. 62). Contudo, eles não são sem relação, o 'papel como percebido' é o correlato intencional (intentionale Korrelat p. 66) dessa experiência consciente, desse acto intencional. A relação entre ambos, bem como certos aspectos da sua distinção, torna-se mais clara se, em

vez de considerarmos um simples acto de percepção (uma simples cogitatio, ou experiência perceptiva), considerarmos uma experiência consciente mais complexa. Por exemplo, "quando eu estou virado para uma coisa para a avaliar, está sem dúvida implicado que eu apreendo a coisa; mas não é a simples coisa mas sim a coisa avaliada ou o valor (...) que é correlato intencional completo do acto de avaliação. ...

Nos actos do mesmo tipo que a avaliação temos então um objecto intencional num duplo sentido do termo: é-nos necessário distinguir entre a 'coisa' (Sache) pura e simples e o objecto (Objekt) intencional completo ao qual corresponde uma dupla intentio, uma dupla forma de estar dirigido para" (p. 66-67, sublinhados por Husserl). Husserl é levado assim a distinguir entre Gegenstand: a 'simples coisa' como fazendo face à percepção e aos actos que lhe são aparentados; e Objekt: o objecto intencional em todas as suas formas (cf. ainda Ideen I p. 67). Em particular, "quando se diz que uma experiência (Erlebnis) é a consciência de qualquer coisa, por exemplo, que uma ficção é a ficção de um determinado centauro, mas também que uma percepção é a percepção do seu objecto 'real' ('wirklichen' Gegenstand), ..., não se considera o facto bruto da experiência no mundo (das Erlebnisfactum in der Welt), em especial encadeado numa consciência psicológica fáctica, mas a essência pura (...). A essência da própria experiência não implica apenas que a experiência seja uma consciência, mas também do que é que é (wovon) consciência e em que sentido determinado ou indeterminado o

é" (p. 64 in fine). Para retomar o primeiro exemplo dado: 'o papel é percebido', como tal, als solche, é um cogitatum, nesse sentido ele é o objecto intencional de uma experiência perceptiva, esta, por sua vez, como cogitatio distingue-se do objecto percebido. (Mais sobre esta questão em II).

(iii) Actual-Inactual

Husserl pretende agora destacar uma outra característica estrutural da 'experiência consciente em geral'. Esta característica deriva do que foi mais acima definido como sendo as duas manifestações primordiais da espontaneidade consciente: a atenção e a mutação atencional. Como de costume, o ponto de partida será uma análise da percepção: quando eu apreendo este papel branco, aqui eu destaco, no meu campo perceptivo, do meio que o circunda (das Erfassen ist ein Herausfassen, p. 62). Ao destacar algo, por exemplo um papel branco, do seu pano-de-fundo (Hirtergrund), na minha experiência consciente perceptiva, eu tenho simultaneamente uma experiência intuitiva desse pano-de-fundo (Hintergrundsanschamungen p. 62), que surge assim como co-percebido (mitgeschauten, p. 62). E Husserl informa-nos que a estrutura desta experiência, expressa pela relação entre a percepção actual e o seu pano-de-fundo, não se prende com o que poderíamos encontrar de 'objectivo' (objektiv, p. 62) no espaço objectivo mas aplica-se antes ao 'halo' da consciência (Bewußtseinshofe, p. 62). Eu sou, com efeito, livre para operar uma mudança atencional, desviando a atenção do

papel para outros objectos. Esta "livre mudança de 'olhar'" (frei wendung des 'Blickes' p. 62) não é simplesmente física (bloß des physischen, p. 62) mas refere-se ao 'olhar mental' ('geistigen Blickes', p. 62). Em todos os casos, cada percepção actual envolverá por essência, um pano-de-fundo. (Toda esta descrição feita por Husserl desenvolve e repete até, a que primeiro este autor havia feito aquando da descrição da Atitude Natural, cf. supra, Fase A da CFF, Primeiro Momento, todo o ponto (ii)).

Seguidamente, Husserl vai generalizar esta 'lei eidética da percepção', a toda a experiência consciente em geral, imaginativa (Phantasie), rememorativa (Erinnerung, p. 63) etc. Assim se obtém uma lei eidética geral acerca de toda a experiência que tenha a forma: "consciência de...". Essa lei pode enunciar-se assim:

- toda a consciência comporta uma dimensão de actualidade (Modus aktueller Zuwendung) e uma dimensão de inactualidade (Modus der Inaktualität p. 63; este último também pode ser dito 'implícito', implizites p. 63, ou 'simplesmente potencial', bloß potentiell p. 63; e o primeiro também pode ser dito 'explícito', 'explizites' p. 63).

enunciada agora para o 'fluxo das experiências', a mesma lei escreve-se:

- o fluxo das experiências não pode ser constituído

apenas por actualidades (der Erlebnisstrom Kann nie aus lauter Aktualitäten bestehen, p. 63 cf.

ainda § 36 ab initio onde Husserl sublinha que: "de uma forma geral a essência de todo o cogito actual implica que ela seja consciência de qualquer coisa. A cogitatio modificada (Inaktualitäts-modification) é, ela também, uma consciência, ... e da mesma coisa que a consciência não modificada correspondente. Desta forma, a propriedade eidética geral da consciência é conservada na modificação" p. 64, sublinhados por Husserl).

Assim define Husserl um conceito forte de Cogito, como actualidade, como 'acto' (als 'Akt', título do § 35), um conceito fraco, como inactualidade e, ainda, um conceito de 'experiência consciente' englobando os conceitos forte e fraco de Cogito (cf. p. 63; mais sobre isto em II).

(iv) o 'Eu-do-Cogito'

O 'eu-do-cogito' é definido como 'eu vigilante' (waches, p. 63) que acompanha as cogitationes. A sua estrutura fenomenológica é por sua vez definida como "olhar sobre" ('Gerichtetsein-auf'), que deve acompanhar sempre cada cogitatio e que habita o fluxo das vivências (p. 65). Duas importantes precisões de carácter negativo são fornecidas por Husserl: o 'eu' não é um acto de consciência distinto, mas um componente de cada acto e do fluxo em geral (cf. p. 65-66);

e a presença do eu não implica que este seja capaz de fazer aceder as experiências ao plano da expressão predicativa: os sujeitos pessoais incluem também os animais (Es gibt ja auch tierische Ichsubjekte, p. 63-64 sublinhados por mim, comentarei esta estranha afirmação mais abaixo em II).

(v) Os Componentes da Experiência

Este aspecto tem como objectivo estabelecer e enfatizar a distinção e também a unidade entre o que Husserl considera serem os constituintes da experiência: os seus componentes intencionais e os seus componentes reais. A caracterização de Husserl ocorre no § 36 e é suficientemente clara para justificar a transcrição:

- (1) "por experiências (Erlebnissen), no sentido mais lato do termo, compreendemos tudo o que se encontra no plano da experiência; não apenas as experiências intencionais, as cogitationes actuais e potenciais tomadas na sua plenitude concreta: mas todos os momentos reais (reellen) susceptíveis de serem descobertos nesse fluxo e nas suas partes concretas" (p. 65, sublinhados por Husserl);
- (2) "nem todo o momento real (reelle) incluído nessa unidade concreta de uma experiência intencional possui, ele próprio, essa característica fundamental da intencionalidade, ..., de ser 'consciência de qualquer coisa'. Esta restrição diz respeito, por exemplo, a to-

dos os dados da sensação (Empfindungsdaten) que têm um papel tão importante na intuição perceptiva das coisas" (p. 65, sublinhado por Husserl);

- (3) numa experiência perceptiva dada, por exemplo, a já referida percepção do papel branco, "o datum de senção branco (...) está indissociavelmente ligado à essência da percepção concreta; ele está-lhe ligado a título de componente (Bestandstück) concrecto real (reeles) ... O mesmo se passa com o que chamamos sentimentos sensuais (sinnlichen Gefühlen)" (p. 65, sublinhados por Husserl).

II. Comentário à 'descrição eidética da consciência':

(i) Espontaneidade, Actualidade, 'Pano-de-Fundo':

Já vimos que as primeiras manifestações da espontaneidade da consciência são a atenção e a mudança atencional. Estas formas básicas da espontaneidade intencional receberam, como se fez também notar, um tratamento particular aquando da 'descrição' da 'essência da consciência' e a propósito da teoria acerca da relação entre actualidade e pano-de-fundo (Hintergrund). Esta teoria consistiu, no essencial, na expressão da lei eidética seguinte: "toda a consciência comporta uma dimensão de actualidade e uma dimensão de inactualidade" (cf. Ideen I p. 63). Formulada com este grau de

generalidade esta lei eidética é, seguramente verdadeira mas é também um truísmo: limita-se a dizer que nós — e este nós deve ser entendido ainda no plano da Atitude Natural, lembremo-nos que estamos ainda numa situação pré-Époché — não podemos estar conscientes de tudo ao mesmo tempo. Para se tornar filosoficamente interessante esta lei tem então que ser interpretada, em especial, o seu alcance e o seu domínio de aplicação têm que ser determinados.

Ora, tanto quanto consigo ver, Husserl concede-lhe um triplo alcance, que eu chamaria respectivamente: objectivo, subjectivo e constitutivo.

O alcance objectivo desta lei prende-se com a tematização husserliana de percepção. A característica comum a esta classe de factos que a lei põe em evidência é a de que cada percepção sensível actual envolve necessariamente um pano-de-fundo de inactualidade que é constituído pelos objectos co-presentes à consciência no acto de percepção considerado, mas sobre os quais não incide em especial a atenção. Nesta interpretação, o fenómeno que Husserl designa por "livre mudança do olhar" (frei wendung des 'Blickes' p. 62), e que corresponde à ideia de mutação atencional, parece caracterizar-se por uma coincidência entre physischen Blickes e geistigen Blickes (cf. p. 62 das Ideen I). Note-se que todas as circunstâncias em que ocorre quer a percepção sensível, quer a sua modificação por 'livre mudança do olhar' são, obviamente, empíricas. Elas dependem do facto de eu estar colocado numa sala ou, alternativamente no cume de uma monta-

nha, de haver maior ou menor luz e, portanto, claridade, e de haverem mais ou menos objectos de formas, tamanhos e cores mais ou menos pregnantes, parados ou em movimento. Todas estas circunstâncias são, dizia, empíricas, factuais. Acerca da relação entre tais circunstâncias e a minha atenção perceptiva ou a modificação da minha atenção, a lei é omissa. Tratam-se provavelmente de questões de natureza experimental, laboratorial. Questões do tipo: porque razão dou es pontaneamente mais atenção a cores vivas que a cores mortas? etc. A necessidade que a lei expressa deverá portanto ser considerada como formal, e.e., independentemente dos conteúdos concretos e das circunstâncias reais da experiência. Ora, mesmo considerada nesta acepção, também não é muito claro como deve ser interpretado o alcance da lei, visto que a determinação do que é actual e inactual numa percepção, continua a depender de circunstâncias factuais: do facto de eu, ou alguém concentrar a atenção num objecto e não, por exemplo, na totalidade de uma paisagem (neste último caso, continuará a existir um pano-de-fundo constituído "pelo que es tá atrás de mim"?); do facto de eu ter uma maior ou menor amplitude visual (se eu estiver a olhar para o céu numa noi te sem estrelas nem iluminação, a minha amplitude visual pode ser imensa, mas como distingo eu nessa circunstância, percepção actual e pano-de-fundo?); etc. Em qualquer dos casos, o alcance objectivo da lei, a 'necessidade eidética' objectiva que a lei expressa está dependente das circunstâncias empíricas em que o fenómeno a que a lei se refere ocorre. Abs

tracção feita destas circunstâncias, não é muito claro que tipo de conhecimento, que tipo de informação, esta lei nos veicula acerca do dito fenómeno.

O alcance subjectivo desta lei prende-se com a tematização husserliana do fluxo das vivências e do ego do cogito (entendido como 'olhar sobre', cf. supra, I (b)-(iv)). Nesta interpretação, a lei formula-se, como vimos, da seguinte forma: "o fluxo da experiência não pode ser constituído apenas por actualidades" (p. 63 das Ideen I). A novidade desta interpretação subjectiva, reside ao facto de ela se aplicar agora ao conjunto das vivências, ao fluxo. Nesta conformidade, ela estabelece que uma cogitatione actual está inserida num fluxo de cogitationes inactuais (ou, como veremos, 'já-não-actuais'). Contudo, deve-se desde já salientar que em cada caso a determinação do actual e do pano-de-fundo (agora constituído pelas outras cogitationes) bem como, e este é sem dúvida, o ponto mais importante, a caracterização da passagem a um 'novo actual' ou a uma 'modificação de inactualidade', está dependente das circunstâncias empíricas em que ocorre a experiência. A atenção do 'eu do cogito' a esta ou aquela cogitatione, está em larga medida determinada pelo que eu reputo ser o meu interesse ou a minha motivação nas diversas experiências em questão.

Há ainda um outro aspecto que me parece ser de salientar desde já: a ideia de Husserl segundo a qual o modo-de-ser originário da experiência, é a actualidade. Esta ideia está já patente na expressão Inaktualitätmodification (que ocorre

por exemplo no título do § 35, e na p. 64, passagem já citada em I (b)-(iv)) e, de um modo geral, ela está presente sempre que Husserl trata da questão.

Mas, deixando para depois a especificação da ideia de 'modificação de inactualidade' (que tratarei na Fase B da CFF) voltemos de novo ao problema de saber se a lei eidética tal como Husserl a formula é de alguma utilidade, e qual, para a caracterização da passagem a um 'novo actual'. Esta questão afigura-se-me interessante e muito complexa. Em primeiro lugar, ela contém, a meu ver, uma componente empírica, 'factual' claro, constituída pelo que se poderia talvez chamar 'as circunstâncias empiricamente interessantes (ou motivantes) de uma nova actualização' e a respectiva 'modificação de actualidade' (visto que segundo a teoria de Husserl, se uma nova cogitatione ocupa a atenção do ego então é porque uma outra cogitatione lhe cedeu o seu lugar). Estas circunstâncias empíricas e motivantes, podem ser 'exteriores', e.g., suponhamos que eu me encontro num bosque desconhecido a olhar com simpatia para um ninho que se encontra numa árvore; suponhamos agora que eu ouço um forte rugido atrás de mim: a primeira cogitatione, digamos, "percepção, ou percepção mais apreciação estético-poética, do ninho na árvore" sofre naturalmente uma 'modificação de inactualidade' e é bom que sofra porque disso pode depender a minha sobrevivência, e uma nova cogitatione se torna actual': "a percepção do rugido", esta última muito provavelmente desencadeará em mim um certo número de reações típicas: viragem brusca, tensão muscular,

fuga, ataque, etc.. Mas as circunstâncias empíricas e motivantes podem também ser 'interiores', e.g., suponhamos que eu me encontro a comer, com particular prazer, um qualquer prato de comida portuguesa e que, de repente, uma dor aguda no segundo molar superior esquerdo me 'atinge' o cérebro. A primeira cogitatione, digamos, "percepção gustativa do alimento" é então, infelizmente, substituída por outra que assim se torna actual "dor aguda no dente". Quer as circunstâncias exteriores, quer as interiores de uma nova actualização podem ser, e regra geral são, mais complexas e podem ainda aparecer combinadas, quando, por exemplo, o facto de eu suspender a atenção para um trabalho que estava a fazer e percepçionar o cheiro que vem da cozinha me actualiza uma cogitatione do apetite que eu, há já sete horas sem comer, poderia já ter há algum tempo (o apetite, e a cogitatione? mas sobre o(a?) qual o ego do meu cogito não se interessava, não prestava atenção, não incidia o seu olhar. Para além do aspecto mais ou menos anedótico que os exemplos dados possam ter, parece-me, no entanto, que eles têm todos a qualidade de pôr em evidência a pouca utilidade, ou, se se preferir a pouca aplicação, que a lei eidética formulada tem para o esclarecimento das classes de casos concretos. Em qualquer dos casos, a sua análise envolve uma caracterização de discriminações, pulsões e interesses e das suas relações, que só pode ser feita no plano empírico e mesmo experimental. Não creio que seja este um aspecto de reduzida importância. Penso que Husserl tem razão ao identificar a

atenção com a forma básica da espontaneidade. Seria então interessante conseguir dar uma caracterização pormenorizada da ideia de mutação atencional. A lei eidética que Husserl promove com esse objectivo não está a ser, temos vinda a observá-lo, capaz de o realizar. Em particular ela é incapaz de nos esclarecer acerca do aspecto mais interessante da questão: de que depende a mutação da atenção? Há, ou não, regularidades dessa mutação que possam ser descritas? (Incidentalmente, a ideia de 'associação' que na C.M., 4ª Med. §§ 38-39 é avançada por Husserl a título de conceito fundamental da fenomenologia transcendental, sofre, pelas mesmas razões, de mesmo tipo de limitações. Na realidade, esta ideia é um dos desenvolvimentos materiais da 'teoria' da mutação atencional; o outro sendo a teoria do tempo imanente).

Em segundo lugar, esta questão contém uma componente que, se bem que possa ser empírica me parece ter um outro alcance. Chamarei a este aspecto da questão a sua componente linguística. Desta componente a estrutura mais fácil de isolar e estudar é, creio, a inferência. Suponhamos, por exemplo, que eu estou realmente interessado em saber onde possa estar alguém, e.g. Pedro, e que um terceiro me diz:

(1) "se fizer sol, Pedro vai à praia"

(suponhamos a favor do exemplo que se segue, uma pausa)

(2) "faz sol"

(nova pausa)

(3) "portanto o Pedro vai à (ou está na) praia".

Digamos que a afirmação (1) foi objecto de uma 'primeira' cogitatione (do tipo percepção categorial, segundo Husserl), a afirmação (2), no caso, por exemplo, de eu estar num local em que não posso saber por mim próprio se faz sol ou não no local onde está Pedro, foi também objecto de uma 'segunda' cogitatione; esta segunda cogitatione ao actualizar-se 'obrigou' a primeira, (1), a uma 'modificação de inactualidade'. E ambas as cogitationes estavam dependentes de circunstâncias exteriores, no caso, do sujeito que me prestou a informação. Mas eu posso produzir espontaneamente a afirmação (3) tendo em conta apenas as afirmações (1) e (2). Esta afirmação (3) para se actualizar sob a forma de cogitatione não necessita, portanto, da consideração de circunstâncias exteriores ou dos interesses referidos acima, basta-lhe a espontaneidade intencional pela qual eu sou capaz de produzir a inferência lógico-linguística. Dito de outra forma, as circunstâncias em conformidade com as quais a actualização de (3), e consequentemente a modificação de inactualidade de (1) e, depois, de (2) teve lugar, parecem identificar-se na totalidade com a lógica da inferência linguística, que eu fiz acerca de (3) com 'base' em (1) e (2). Acresce ainda que (1) e (2) tiveram que ficar, de algum modo, 'retidos' para que eu pudesse considerar a relação entre (1) e (2) e (3) como sendo uma inferência.

Infelizmente Husserl não parece ter sido muito sensível a esta questão, ou pelo menos, a esta formulação da questão e, a sua interpretação subjectiva da lei eidética

acerca da relação actualidade/ inactualidade dificilmente me parece que possa ultrapassar a alternativa de ser uma expressão formal sem grande interesse filosófico, ou de ter uma referência empírica que escapa ao controle do filósofo. Husserl irá posteriormente (cf. infra CFF, Fase B, Prova 1), operar no interior desta alternativa, 'idealizando' (através daquilo a que chama ideação o que me parecem ser operadores empíricos como: atenção, introspecção e reflexão; e sem levar em consideração o que se me afigura ser o grande interesse da antecipação intralinguística (no caso do exemplo supra: como de (1) e (2) espontânea e intencionalmente se antecipa (3)). Esse grande interesse parece-me residir no facto de a linguagem ser uma estrutura, onde seguramente a intencionalidade individual opera, e para a qual é em princípio "possível obter uma descrição que não seja exageradamente simplista"⁽⁸⁾. (Precisamente também por que é uma estrutura cujo 'comportamento' se pode, embora apenas em alguns aspectos, antecipar). Não para a consciência formulada nos termos gerais em que Husserl o faz, como Cogito, e usando as leis da forma como Husserl as interpreta.

O alcance constitutivo da lei prende-se com a temporalidade imanente que é, segundo Husserl, constitutiva da experiência individual e, conseqüentemente, do fluxo das experiências. Esta interpretação constitutiva da lei será desenvolvida mais adiante quando me ocupar da questão da tem-

(8) A frase é de Putnam, H., 1975 , p. 215.

poralidade com maior detalhe, alguns aspectos gerais podem no entanto, ser desde já adiantados. Enunciada na sua interpretação constitutiva a lei pode ser expressa aproximadamente da forma seguinte: "a consciência, considerada no plano imanente, é constituída por um fluxo de vivências temporalmente determinado"; outra forma mais kantiana mas igualmente adequada à ideia de Husserl, seria: "dado que o fluxo das vivências em geral, e (por isso?) cada uma delas em especial, está temporalmente determinado, então eu tenho que ter umas experiências antes e outras depois" (a tese de Kant e a sua aproximação com Husserl serão retomadas mais adiante Fase B-Prova 1).

A questão é então agora saber se é possível analisar a relação entre temporalidade imanente e fluxo (e neste a relação entre tempo imanente e cada cogitatione), com vista a obter um conceito, ou uma teoria, estritamente fenomenológica de tempo e de consciência do tempo. Esta questão é tratada por Husserl nos §§ 81-83 das Ideen I e é ainda um pouco cedo para analisarmos o material aí exposto. Basta de momento referir o seguinte: a presença do 'factor tempo' fazia-se já notar nas outras duas interpretações, objectiva e subjectiva, da lei acerca da relação actualidade e inactualidade. Com efeito, o que acima chamei interpretação objectiva devia de facto escrever-se "objectiva" (com as aspas), visto que se trata de descrever como é que um sujeito 'vê' um objecto exterior e a relação de actualidade/inactualidade que aí está em jogo não se prende tanto com o tempo objec-

tivo quanto com o tempo imanente da experiência perceptiva de um objecto (o facto de eu olhar primeiro para o papel branco e depois para o cinzeiro não tem nada de objectivo, ao contrário, e.g., de quando eu vejo primeiro o relâmpago e ouço depois o trovão, mas radica em última instância na temporalidade imane

nte da experiência). Seguindo esta minha linha de pensamento, o que acima chamei interpretação sub-
jectiva da lei consiste, como se fez referência, na forma com o sujeito, o ego-do-cogito sendo entendido como 'Geri-
chtetsein-auf', 'vê' as suas próprias experiências no fluxo. Aqui a relação com o tempo imane

nte está já plenamente paten

te: o eu que 'vê' ou 'vive' uma cogitatione como actual 'vê' ou 'vive' necessariamente as outras como inactuais. Ao con

trário do que havia sucedido com as interpretações anteriores que se revelaram de pouca ou nenhuma aplicação de inter

resse filosófico (no sentido de contribuirem para uma teoria
 filosófica da consciência), pareceria que agora, com a inter-
pretação constitutiva da lei, teríamos chegado a um momento em que o seu interesse e, sobretudo, o seu conteúdo para uma

teoria filosófica da consciência do tipo que é pretendido por Husserl, seria fácil, ou pelo menos possível, de repre

sentar. Infelizmente não creio que seja este o caso.

Que me seja permitido enfatizar por agora, apenas o seguinte: o que se pretende, e que precisamente não se conseguiu obter as duas primeiras interpretações da lei, é uma interpretação da lei num domínio que não seja manifestamen

te extra filosófico, i.e., cujo conteúdo interpretado conte-

nha afirmações, ou que desse conteúdo se possam derivar afirmações, que se possam reconhecer como genuinamente filosóficas e não como, e.g., um truísmo, meramente circunstancial, do senso comum, da psicologia empírica ou genética, da biologia, da física, etc..

Dito de forma mais retórica: há, seguramente, um (ou mais) conceito(s) físico(s) de tempo (que Husserl chama tempo objectivo e cósmico p. 161); há, muito provavelmente, um (ou mais) conceito(s) biológico(s) de tempo (associados à maturação biogenética e biológica e a fenómenos cíclicos, e.g., vigília/sono); há também muito provavelmente, um (ou mais) conceito(s) psicológico(s) de tempo (ligado, por exemplo, em Piaget, à génese e desenvolvimento das estruturas intelectuais); há, com alguma plausibilidade, um conceito psicanalítico de tempo (ligado ao inconsciente, ao recalca-mento, ao retorno do recalcaemento, etc.); há também um (ou mais) conceito(s) histórico-sociológico(s) de tempo (ligado às épocas da história e ao 'movimento' das sociedades); existem até conceito(s) religiosos e míticos do tempo (ligados às religiões, aos mitos da criação, à escatologia, etc.). Mas existe um (ou vários) conceito(s) filosófico(s) de tempo se e somente se existir um domínio da experiência especificamente filosófico, por exemplo, uma purificação filosófica da consciência, face ao qual o conceito filosófico de tempo possa ser determinado. A alternativa seria reclamarmos uma intuição (filosófica) directa, (i.e., não relacional) do tempo. Mas tal alternativa parece condenar-nos a um dogma-

tismo exagerado, sabemos-lo desde Kant, senão antes, que "o tempo não pode ser percebido nele próprio" mas por relação a algo (cf. K.r.V. AK.III pp. 152, 159, 162-163, 174). É esse 'algo' que faz dele cosmológico, biológico, psicológico, ou o que quer que seja; e é esse 'algo-filosófico' que sob o nome de 'consciência transcendental' tem que ser obtido primeiro que, ou conjuntamente com, o conceito filosófico de tempo. Até lá o conceito filosófico de tempo parece desesperadoramente vago, não-analisado.

(ii) A relação intencional e o estatuto do cogitatum:

Situada como está toda esta descrição que acima teve lugar, antes da Époché fenomenológica, i.e., no âmbito da Atitude Natural e da Tese Geral, a caracterização deste aspecto fundamental da 'essência da consciência', a relação intencional da consciência ao objecto, é de natureza análoga, e gera os mesmos impasses que a já exposta por Husserl em obras anteriores (em particular I.P., 1907; cf. supra § 17 (C) deste trabalho). Também a este propósito é possível formular uma lei geral, que Husserl chama naturalmente eidética, e que é a seguinte:

"toda a consciência é consciência de..."

O lugar deixado em aberto, '...' deverá ser ocupado por um, qualquer, 'objecto' intencional correlato (intentionales korrelat p. 66). Esta lei, como se sabe, aprendeu-a Husserl do seu mestre Brentano e importa agora ver a interpretação que dela faz o primeiro. Husserl concede-lhe, tal

como Brentano, um alcance geral - ela é mesmo a lei 'mais geral' da 'região' consciência - e utiliza-a como 'chave mestra' da análise das estruturas desta 'região', vimos isso a propósito da intuição eidética e do 'já... dado' (supra § 11 e § 13 A-C). Ela está também suposta a propósito da 'lei' sobre actualidade/modificação de inactualidade; mas o que agora nos importa é como uma certa interpretação desta lei permite pensar o problema da relação da consciência ao objecto. Retomando, num certo sentido, as questões com que terminamos a alínea C do § 17 e também as nossas reflexões acerca do predicado 'ser consciente' (cf. supra neste parágrafo: I Descrição da Atitude Natural: (b) (i): operadores da descrição), concentramo-nos na ideia de relação. De acordo com o exposto no § 17 C, tínhamos chegado à conclusão que a interpretação da relação intencional tal como era pensada por Husserl em 1907, e a despeito dos avanços significativos que fazia no sentido de ultrapassar a questão, não conseguia ainda resolver o problema da existência duma espécie de hiato entre o 'objecto intencional como tal' (als ob), e.g. a 'mesa enquanto percebida' ou, 'a mesa percebida enquanto tal', e o objecto 'existente' considerado em si, (an sich), e.g., a mesa independentemente da sua referência à 'experiência, a mesa 'em si'. Em particular, no § 17 C (iii) vimos que o objecto intencional não é ainda o verdadeiro objecto, o primeiro existindo lado a lado com a coisa-em si. Por outro lado, já neste parágrafo vimos que o predicado 'ser consciente' parece ser concebido por Husserl de forma congenitamente ambígua:

denotando um 'objecto', o 'Eu' (Ich bin... bewußt p. 48) mas denotando simultaneamente, uma relação entre 'objecto', Eu e Mundo (Ich bin mir einer Welt bewußt p. 49); chegou-se mesmo ao ponto de mostrar como da proposição "eu sou consciente de um Mundo", se a ênfase for dada exclusivamente à relação, se pode derivar a ideia de definir o Mundo apenas como "aquilo de que eu sou consciente". Ora, é neste ponto que as questões postas no § 17 C (especialmente em (iii) e as colocadas acerca do predicado 'ser consciente', se encontram. Encontram-se e desembocam na questão que agora nos interessa: a da análise do conceito de cogitatum. O conceito de cogitatum é, como vimos acima nesta alínea B, em I-(b)-(ii), produzido a partir de uma certa interpretação da lei eidética: "toda a consciência é consciência de...". Precisamente, aquilo de que a consciência é consciência é, em cada caso, o seu, da consciência, cogitatum. O cogitatum é assim, naturalmente, o succe-
sor do conceito de objecto mas, ao contrário deste último, o primeiro é considerado como eideticamente reduzido à imanência. Digamos que Husserl, ao passar da descrição empírica da consciência para a sua descrição eidética selecciona como predicado essencial, como eidos, do objecto, o predicado de ele ser 'objecto-de-consciência' e não o predicado de ele ser 'objecto-existente-no mundo'. Este aspecto é de importância capital, através dele a redução eidética 'adianta serviço'
à redução fenomenológica. Com efeito, visto que estamos já no âmbito de uma descrição eidética, o objecto-como-existente passa doravante a representar uma mera ilustração do objecto

-como-cogitatum. É neste sentido que a redução eidética, a ideação, surge já como uma primeira redução à imanência. Não que o objecto, considerado agora na sua essência como cogitatum, seja imanente à consciência mas ele tornou-se, e apenas ao 'olhar eidético' de Husserl tornou-se exclusivamente, o polo objectivo de uma relação intencional. E, de novo, deparamos com um resultado da exploração filosófica da ambiguidade congénita do predicado 'ser consciência'.

É possível apresentar as duas interpretações que esta lei assume, conforme ela seja formulada como uma generalização empírica ou como uma lei eidética respectivamente:

"toda a consciência é consciência de um objecto" e

"toda a consciência é consciência de um cogitatum". É possível e útil, formalizar de forma adequada as interpretações de forma a exaurir completamente a ambiguidade do predicado 'ser consciente'. (Com esta formalização visa-se apenas exibir a ambiguidade do predicado 'ser consciente' e exibir a artificialidade com que a formalização 'resolve' essa ambiguidade). Temos assim três itens:

- (1) toda a consciência;
- (2) é (ser) consciência de, ou ser consciente de; e
- (3) ser objecto

ou,

- (3)' ser cogitatum

Se representarmos

'ser consciência' tal como ocorre em (1) por C

'ser consciência de' tal como ocorre em (2) por B; e

'ser objecto' ou 'ser cogitatum', tal como ocorrem respectivamente em (3) e (3)' por G;

temos então:

$$(A) \forall x [C_x \supset \exists y (G_y \& B_{xy})] \quad , \text{ para a formalização da } \underline{\text{generalização empírica}}.$$

(leia-se: "para todo o x se x é consciência então existe um y tal que y é objecto e x é consciente de y). E temos:

$$(B) \forall x [C_x \equiv \exists y (G_y \& B_{xy})] \quad , \text{ para a formalização da } \underline{\text{lei eidética}}.$$

(leia-se: "para todo o x, x é consciência se e somente se existe um y tal que y é cogitatum, é x consciente de y).

(É fácil ver que a primeira ocorrência de x, em Cx, designa, em ambas as fórmulas, um predicado de um lugar (monádico), 'ser consciência', e é diferente da segunda e última ocorrência de x, em Bxy, que designa, em ambas as fórmulas, um predicado de dois lugares ((diádico) , '... ser consciente de ...') (9).

A diferença notável entre as duas fórmulas, (A) e (B), está então na diferente atitude que ambas assumem face às ocorrências da variável y, i.e., face ao que em ambas as fórmulas representa o objecto para Husserl. Na primeira, afirma

(9) Com efeito, mesmo que se usasse a mesma letra C em ambas as ocorrências da variável x, teríamos portanto Cx e Cxy, não haveria lugar para ambiguidade visto que, como se sabe, C é em ambos os casos, uma abreviatura, mas a abreviatura na sua ocorrência diádica mesmo que representada pela mesma letra, no caso C. Sou devedor de esclarecimentos ao meu colega Paulo Melo, Assistente da Cadeira de Lógica, com quem discuti diversas vezes esta questão da formalização da 'lei' da intencionalidade; eventuais erros não lhe são naturalmente imputáveis.

-se que, se alguma 'coisa' é uma consciência, então existe pelo menos algo que é um objecto para ela, mas deixa-se em aberto a possibilidade de existirem ocorrências de y que não sejam objectos de consciência e sejam na mesma objectos; ou, dito de outra forma, é deixada em aberto a possibilidade da existência de objectos independentemente da consciência. Na segunda fórmula, em (B) tal possibilidade não ocorre. Com efeito, aí se afirma uma dupla condição (expressa por \equiv , i. e., 'se e somente se'). Neste caso é condição suficiente que exista um objecto para que esse objecto seja objecto de consciência; ou, dito de outra forma, não pode existir um objecto que não seja objecto de consciência; ou, dito de outra forma ainda, só pode existir um objecto se for objecto de consciência, cogitatum.

Como se afirmou, tanto a fórmula (A) como a fórmula (B) não envolvem qualquer uso ambíguo do predicado 'ser consciente'. Mas, a passagem da fórmula (A) para a fórmula (B) só foi possível com base nessa ambiguidade. Com efeito, quais são as razões que Husserl poderá evocar para operar a passagem de (A) a (B) como é, de facto, o seu objectivo visto que Husserl pretende passar do plano Empírico para o eidético? Parece plausível supor que Husserl consideraria legítimo um raciocínio do seguinte tipo:

(1) existe, na forma peculiar de existência que lhe é própria (cf. supra § 15), uma essência da relação 'ser consciente de...', tal que algo é uma consciência e algo é um objecto sempre que essa relação (esse fenómeno) se verifica.

(Note-se que a ênfase é dada agora na relação e não nos termos postos em relação: consciência e objecto); e

(2) o nosso interesse diz respeito exclusivamente à essência dos fenómenos denotados por essa relação (solidariedade da ideação e da redução à imanência); então

(3) algo é consciência e algo é objecto sempre que e só quando essa relação ocorre.

Um objecto que é tal sempre que e só quando a relação 'ser consciente de...' ocorre é, como se sabe, um cogitatum. Nesta conformidade, a fórmula que serviria para representar (1), (2) e, em particular (3), seria do tipo:

use-se F por "ser consciente de..."

C por "ser consciência" ou "ser uma consciência"

G por "ser objecto" ou "ser um objecto"

e temos então:

$$(C) \forall B \forall x \forall y [(C_x \& G_y) \equiv B_{xy}],$$

(leia-se: para todo o predicado 'ser consciente de...', qualquer que seja o x e qualquer que seja o y, x é uma consciência e y é um objecto se e somente se x 'é consciente de' y).

Não creio ser difícil mostrar que um raciocínio como o que está representado por (1), (2) e (3) e uma fórmula do tipo da fórmula (C) encontram pelo menos duas objecções bastante fortes.

Em primeiro lugar, um compromisso ontológico com a existência, no sentido forte, de relações é patente quer em (1), (2) e (3), quer na fórmula (C) onde a quantificação

ocorre também sobre o predicado 'ser consciente de...' (). Por si só este compromisso ontológico não é índice de nenhuma incorrecção, em particular, de alguma incorrecção de tipo lógico - trata-se, como se sabe, de uma fórmula correctamente escrita em Lógica de segunda ordem. O problema está em que, com este tipo de raciocínio representado por (1)-(3), e usando este tipo de lógica suposto na fórmula (C), somos obrigados a assumir a existência de predicados independentemente da sua função denotativa de objectos singulares. No caso a situação é ainda mais grave porque tratando-se de um predicado binário (na Fórmula (C) o predicado B_{xy}) assumimos a existência de relações independentemente dos objectos singulares postos em relação. A situação é talvez mais clara ainda se se adoptar a seguinte formulação enfraquecida de (C) que, como se sabe, é derivável desta:

$$(D) \exists B \forall x \forall y [(e_x \& G_y) \equiv B_{xy}],$$

(leia-se: existe uma relação 'ser consciente de...'

tal que, qualquer que seja o x e qualquer que seja o y , x é uma consciência e y é um objecto se e somente se x 'é consciente de' y);

Por relação à perspectiva essencialista de Husserl (aqui exposta acima no § 15) diríamos que este é um caso extremo no qual se hipostasia não só a equididade de um indivíduo (cf. de novo texto citado de p. 10 das Ideen I), no caso a consciência, mas conjuntamente com esta, hipostasia-se, afirma-se em essência, a própria relação expressa pelo predi-

cado 'ser consciente de'. Assim descrita a situação é, no mínimo, estranha. Na realidade, ela é mais que isso. Ela comporta algo de problemático: porque razão certas relações devem ser afirmadas em essência e certas outras, - e.g. 'ser mais alto que' - naturalmente, não?

Perante este estado de coisas, ser-se-á tentado a con-
servar apenas a versão da lei eidética proposta pela fórmula
(B). Mas, neste caso irrompe de novo, a questão de saber como
se valida a passagem da generalização empírica expressa em
(A) para a lei eidética expressa em (B). Lembremo-nos que foi a propósito desta passagem, de (A) para (B), que pareceu necessário promover um argumento do tipo daquele que foi representado acima por (1), (2) e (3) e formalizado na fórmula (C).

Em segundo lugar, parece claro que esta atenção exces-
siva dada por Husserl ao predicado binário 'ser consciente de' se traduz também numa avareza em relação à extensão do termo 'objecto'; essa avareza consiste, como vimos, na iden-
tificação da classe dos objectos com a sub-classe dos objec-
tos em relação com a consciência. No texto das Ideen I esta situação é representada pelo termo 'cogitatum' e, como veremos, pelos seus sucedâneos noema e núcleo-noemático. (Uma ma-
nobra compensatória ocorre no fim das Ideen I com o apareci-
mento do 'objecto = x'). Conversivamente, nenhuma avareza
análoga se verifica em relação à extensão do termo 'consciên-
cia'. A classe dos x tais que 'x é consciência' e a classe
dos x tais que 'x é consciente de y' têm, qualquer que seja

a versão escolhida (respectivamente, fórmulas (A), (B) ou (C)), sempre igual extensão.

É possível e talvez útil desenvolver um pouco mais esta ideia mas usando outro vocabulário: o Mundo ao qual, no início da descrição da Atitude Natural, Eu pertencia e do qual tinha consciência, tornou-se, no fim da 'descrição' da essência da consciência, cogitatum-em-geral. Sem ser sequer necessário usar, por agora, do expediente cartesiano da dúvida (cf. supra § 17 C), a 'simples' ideação acompanhada da 'redução à imanência' operaram uma 'redução' do Mundo ao cogitatum, redução da qual, de algum modo, Eu fico excluído, pelo menos pelo lado da Consciência, e, subrepticamente, desapareceu o predicado de existência que era próprio da Tese Geral a propósito do Mundo na Atitude Natural. É neste sentido que a redução eidética à esfera da imanência, antecipa já a Epoché transcendental. Ao idealizar a relação intencional Husserl 'liberta' a intencionalidade da consciência, e, por via desta, a própria consciência, da sua facticidade (Eu no Mundo) espacio-temporal. A 'essência da consciência' já não é a essência desse facto (de novo, Eu no Mundo) ou dessa classe de factos, mas a essência de uma consciência idealizada, não fáctica, determinada em consonância com essa relação intencional que, agora, já não é real (espacio-temporalmente determinada) é eidética, ideal. Consequentemente, o objecto já não é real (existente) é cogitatum.

Será necessário acrescentar que a rapidez vertiginosa com que esta 'operação de ideação' ocorreu e o 'quadro' para que ela aponta não podem oferecer segurança nem ao próprio

Husserl, e que todas as justificações são ainda, necessárias? Husserl irá, de facto, ocupar-se longamente de produzir tais justificações. Veremos mais abaixo se elas são satisfatórias.

(iii) Primeiras observações acerca dos componentes da experiência:

Quando a descrição das estruturas eidéticas, e eidético-transcendental da experiência estiver concluída, nas suas linhas gerais, (no fim da secção III das Ideen I e aqui, neste trabalho, no § 22), veremos aparecer como componentes da experiência: o ego, o cogito, a cogitatio, o cogitatum, a temporalidade imanente e o fluxo das vivências. Mas não é ainda destes componentes da experiência que nos fala o referido § 36 das Ideen I e acima caracterizados em (B) I, (b)-(V). Aí Husserl considera apenas, por divisão dicotômica, dois tipos: intencional e não intencional. Estes dois tipos de componentes respondem, digamos, a outro ponto de vista. O ego, o cogito, e todos os outros componentes referidos acima, são mais 'elementos estruturais', diria, no sentido arquitectónico do termo, da experiência transcendentalmente descrita. A distinção entre elementos-intencionais e não-intencionais de termina antes tipos de 'elementos atômicos'. É cada cogitatio ou cada cogitatio de um certo tipo, que pode ser digamos, 'composta' por 'átomos-não-intencionais' e por 'átomos intencionais'. O mesmo se passa com o fluxo. Este, constituindo o 'sistema' dessas cogitationes vai naturalmente ter a mesma composição.

Que dizer então destes componentes 'atômicos' de cada cogitatio? Em primeiro lugar, que nem todas as cogitationes, nem todas as experiências, ou vivências, têm um elemento não-intencional, mas apenas aqueles tipos de cogitationes que dizem respeito ou à percepção sensível ou às diversas formas de experiência do corpo próprio (os sinnlichen Gefühlen). Em segundo lugar, que a 'descrição' que Husserl propõe no § 36 é bastante incompleta, aos olhos do próprio Husserl, e irá ser completada nos §§ 85-88 e 97 das Ideen I, já no plano transcendental. Essa incompletude diz respeito, sobretudo, à natureza da relação que Husserl afirma existir entre elementos intencionais e não-intencionais (no § 36, Husserl apenas refere como vimos que os data da sensação estão indissociavelmente ligados aos componentes intencionais e estão a título de componentes reais, p. 65). Por fim, em terceiro lugar, gostaria de sugerir desde já que esta 'teoria' dos componentes não-intencionais me parece ser dos aspectos particulares da Fenomenologia de Husserl, um dos que está em pior forma. Note-se que eu não vejo (Blick), nem mesmo mentalmente (geistigen Blick), nenhuma sensação: vejo o objecto colorido na percepção, mas não vejo a sensação de cor; então como posso reflexivamente falar dela sem pressupor um processo empírico-causal (afecção dos órgãos sensoriais)? O máximo que me parece ser permitido afirmar é que "eu penso ter tido por exemplo, uma sensação de branco visto que vejo o branco do papel". Mas se eu não estiver já a pressupor como horizonte de aceitabilidade desta afirmação

uma qualquer versão de uma filosofia empirista, fenomenalista ou sensualista da sensação, então de onde me virá a evidência para aceitar esta afirmação? Seguramente não de uma descrição do que é imanente à esfera da consciência (cf. Ideen I p. 59 ab initio). Mas este era, lembremo-lo o único ponto de vista autorizado. Com o outro tipo de elementos não-intencionais, os sinnlichen Gefühlen, passa-se, estritamente falando, exactamente o mesmo.

Descartes, nas Meditações, viu bem esta questão. Com a 'redução à imanência' Husserl poderia afirmar com Descartes e, pretende num certo sentido fazê-lo, que o Eu se identificou com a Consciência e esta com as cogitationes. Mas, nesta conformidade, deveria afirmar como Descartes: "eu não sou um conjunto de membros, a que chamamos corpo humano" (p. 419). E, se se perguntasse, como faz Descartes, se "eu não serei algo que... sente, e muito por intermédio dos órgãos do corpo?" (p. 421); então deveria afirmar, como faz Descartes, que "é muito certo que me parece que vejo, que oiço e que me aqueço; e é propriamente isso que em mim se chama sentir, e isso, tomado assim precisamente, não é outra coisa que pensar" (p. 422, textos citados a partir da Edição de F. Alquié das Oeuvres Philosophiques, tomo II; os sublinhados são da minha responsabilidade). Então, se assumir então estritamente a sua posição, Husserl condena-se, como Descartes o faz nas passagens citadas, a não poder falar de elementos não-intencionais porque estritamente falando eles não são dados, só podem ser postulados, e terão assim uma existência problemática. A al-

ternativa parece ser, como Husserl bem viu nas Ideen II, uma teoria da intencionalidade do corpo próprio mas então o aspecto físico-empírico misturar-se-á de forma indissociável e deverá entrar como componente da descrição. Esta alternativa faria perigar o império da consciência que Husserl pretende estabelecer e assim sendo, Husserl não segue aqui essa via. A via que escolhe: "transcendentalização da sensação" não deixará, como veremos, de gerar contradições com os próprios princípios que Husserl pretende estabelecer.

(C) Fase A da CFF, Terceiro Momento: A Époché

I. Exposição

(i) Explicações introdutórias:

O objectivo geral desta primeira Fase da CFF é, como já referi, proporcionar o acesso "a uma nova região do ser que até ao presente nunca foi delimitada na sua especificidade, e onde, como em toda a região autêntica, o ser é individual" (p. 58, sublinhado por Husserl). Essa nova região distingue-se, ou opõe-se mesmo, à(s) região(ões) determinada(s) no contexto da Atitude Natural, mas deverá, de algum modo, ser 'extraída' da evidência obtida acerca da 'essência da consciência', se bem que esta evidência tenha surgido ainda no âmbito definido por essa Atitude. Mais particularmente, a nova região buscada, é determinada como 'consciência pura ou transcendental'. Para viabilizar tal objectivo, aceder a essa nova região, Husserl vai então propôr um preceito metodolô

gico, uma operação reflexiva, a que chama Époché.

A Époché é a operação chave do acesso ao transcendental. Mas, a este propósito, é agora necessário fornecer esclarecimentos de detalhe. Pois, como observa Husserl no § 33, "razões que têm a sua fonte na problemática da teoria do conhecimento, autorizam-nos, se nós caracterizarmos a consciência 'Pura', de que aqui se falará, como consciência transcendental a caracterizar também a operação (die Operation) através da qual a primeira é ganha (gewonnen wird), como Époché transcendental. Do ponto de vista metódico esta operação decompõe-se em diferentes estádios de "desconexão" ou "entre parêntesis", e assim o nosso método assume o carácter de uma redução progressiva. É por isso que nós falamos por vezes e mesmo de preferência de Reduções Fenomenológicas (se bem que para indicar a unidade de conjunto de todos esses estádios usemos também o termo unificador Redução Fenomenológica), e também do ponto de vista da teoria do conhecimento de Reduções Transcendentais" (p. 59-60). A estes esclarecimentos dados por Husserl, convém ainda acrescentar que, embora Husserl não o refira, o tratamento da Redução Fenomenológica é, de todo, diferente, tal como ocorre pela primeira vez nos §§ 30-33 das Ideen I, daquele que ocorre nos §§ 56-62 da mesma obra.

Nos §§ 31-33 Husserl está preocupado em garantir a possibilidade de princípio desta operação e de compreender a sua natureza intrínseca, nomeadamente em confronto com a operação cartesiana da Dúvida. Ao passo que nos §§ 56-62 Husserl não questiona mais estes dois pontos (possibilidade e natureza) mas limita-se a fazer uma aplicação sistemática (encadea-

da) desta operação, introduzindo embora dois novos conceitos, os de 'essências imanentes' e 'essências transcendentais' que não são derivados da natureza da operação de redução tal como foi exposto nos §§ 31-33 e que, por isso mesmo, se tornam problemáticos.

Na realidade, o momentum crucis de tematização e descrição da Époché é, creio eu, aquele em que a sua natureza e possibilidade são esclarecidas, e também aquele no qual a de limitação da Époché, equivalente à sua transformação em Époché Fenomenológica, é 'justificada'. A estes dois aspectos (contemplados nos §§ 30-33 das Ideen I) e não à aplicação sistemática da Époché Fenomenológica (§§ 56-62 dos Ideen I) daremos aqui de preferência a nossa atenção. Ao longo desta alínea (C) e, também, dos parágrafos seguintes deste trabalho esta opção ganhará, espero, todo o seu significado.

É também aqui o lugar próprio para dizer que, por a Époché ser a operação chave de acesso ao transcendental, tal não significa que uma vez realizada essa operação, se "passee imediatamente a estar colocado" num plano em que a "essência transcendental da consciência" se torne imediatamente patente e a sua 'descrição' por 'visão intuitiva directa' seja, eo ipso, possível. Husserl nunca pretendeu tal. A démarche de Husserl é, naturalmente, ascética, mas não é, certamente, mística. É intelectualista e conceptual. E é bom que assim seja. O que se afirma então a propósito da Époché é que sem ela não se acede à Consciência Transcendental. A Époché é, digamos, condição necessária desse acesso, mas não é sua condição suficiente. Com efeito, se fosse condição suficiente,

as três Provas que se lhe seguem (e que serão expostas na Fase B) não teriam razão de existir, seriam ou meros esclarecimentos, ou simplesmente redundantes em relação à operação chave. Mas não são. A Époché, segundo Husserl, permite um ponto de vista especificamente fenomenológico a partir do qual a investigação transcendental, fenomenológico-transcendental, se pode realizar. Esta deve realizar-se provando, prima facie, um triplo 'Argumento' acerca da Consciência Transcendental e do Mundo (é esse triplo 'argumento' que está representado nas três Provas). Uma vez realizada esta operação, a Époché, e depois de provado o triplo Argumento, e só depois, investigações fenomenológicas especiais podem então ocorrer sob a forma de análises sistemáticas das estruturas eidético-transcendentais da Consciência Pura.

(ii) o 'problema da Époché' nos §§ 31-33

Em poucas mas vigorosas palavras Husserl apresenta a essência da operação que é a Époché e o problema que lhe está, desde o início, associado. A Époché é uma:

Alteração Radical da Tese Natural,

("Radikale Änderung der natürlichen Thesis") (p. 53);

o problema crucial consiste em ser capaz de justificar a: possibilidade de princípio desta alteração,

"prinzipiellen Möglichkeit dieser Änderung" (p. 53).

Recordemo-nos agora que Husserl havia determinado a Tese Geral como representando a essência da Atitude Natural e havia, posteriormente, distinguido entre 'consciência implí

cita de existência' e 'juízo predicativo articulado' como correspondendo a duas modalidades da Tese Geral, sendo a primeira a modalidade originária (cf. supra (A) I (C)-(i)-a). Ora, é na sequência desta distinção que Husserl vai agora afirmar que "podemos fazer à Tese potencial e não articulada (nicht ausdrücklichen) o mesmo que à tese do juízo explícito" (p. 53). Mas, esta afirmação feita, como parece ser o caso, com o fim de contribuir para o argumento em favor da possibilidade de princípio da alteração radical da Tese Geral é, sem dúvida, surpreendente. Em primeiro lugar, porque afirmar que se pode fazer o mesmo não é provar que se possa efectivamente fazê-lo; e, por outro lado, dado que a tese implícita goza da propriedade de ser originária não parece à partida estar garantido que a analogia seja legítima; por fim, dado que ainda não se provou o que é que se pode fazer, e como, à tese explícita, compreende-se mal o que é que se pretende, por analogia, fazer à tese implícita e originária. Dada a sequência das afirmações do texto (cf. especialmente § 31 p. 53), parece-me óbvio que a solução do problema é aí mais postulada do que provada e creio mesmo que é por Husserl ter, em certa medida, consciência disto, que vai seguidamente optar por uma caracterização da Époché por analogia com a Dúvida Cartesiana, com vista a tornar plausível a sua (da Époché) possibilidade. É, na minha interpretação, como se Husserl não desse uma resposta directa ao problema da possibilidade de princípio dessa alteração radical, mas apenas uma resposta indirecta que consiste na caracterização, ou 'descrição fenomenoló-

gica', do conteúdo da operação da Époché. Note-se contudo que, dizer o que é, possa, ou deva ser, a Époché não é a mesma coisa do que demonstrar que ela é efectivamente possível a título de Operação metodológica que se pretende efectivamente realizar. Dizer por exemplo, que eu posso ou devo poder inventar um método que negue todos os princípios lógicos elementares, ou que simplesmente os desconecte, não é obviamente a mesma coisa do que ser capaz de dizer como é que eu posso efectivamente usar este método como chave para produzir novos conhecimentos, ou aceder a um novo domínio, se fosse esse o meu objectivo.

(iii) Époché e Dúvida

O objectivo desta comparação entre Époché e Dúvida Cartesiana (doravante DC) é, diz-nos Husserl, extrair (heraus p. 55) da Tentativa de Dúvida (TD) o fenómeno de 'pôr-entre-parêntesis' ('Einklammerung' p. 55), "que manifestamente não está exclusivamente ligado à tentativa de dúvida, se bem que seja particularmente simples associá-lo a ela, mas que pode entrar também em outras combinações (sonstigen Verflechtungen) ou mesmo produzir-se isoladamente por si (fur sich allein)" (p. 55, sublinhados de Husserl). Husserl fará, portanto, no essencial, uma análise da DC e da TD com vista a isolar esse seu componente que é a Époché.

(iii) -a) DC/TD:

A primeira e crucial diferença fenomenológica a assinalar é entre a DC e a TD. A DC, consiste em pôr um ser ou uma propriedade de um ser, em dúvida e tem como consequência suprimir-lhe (Aufhebung, p. 54) a tese que previamente lhe imputávamos. Ora, como bem observa Husserl, a DC não depende inteiramente da minha liberdade (p. 54): se eu acredito em algo, se eu tenho algo por evidente, não posso duvidar disso que tenho por evidente ou certo. Mas, inversamente, a TD é verdadeiramente universal (p. 54) e depende apenas da minha inteira liberdade (vollkommenen Freiheit, p. 54) na medida em que eu posso tentar duvidar, mesmo daquilo que tenho por evidente ou certo. (Husserl distingue assim entre Bezweifeln e Versuch zu bezweifeln ou Zweifelnversuch, p. 54). Ora, pretende Husserl que "é igualmente claro que a tentativa de duvidar de qualquer objecto da consciência como 'já dado' tem necessariamente por efeito suprimir (Aufhebung) a 'Tese' (p. 54, sublinhado por Husserl). E, mais adiante, Husserl acrescenta que "na tentativa de duvidar que se associa a uma Tese (der sich an eine Thesis... anschließt) e, podemos supô-lo (voraussetzen), a uma tese certa e inabalada (gewisse und durchgehaltene), 'pôr fora do circuito' ('Ausschaltung') opera-se na e com, uma modificação do tipo antítese (in und mit einer Motifikation der Antithesis), nomeadamente com a 'suposição' ('Ansetzung') do Não-ser (Nichtseins) que constitui assim a base complementar (die Mitunterlage) da tentativa de duvidar" (p. 55, sublinhados por Husserl). A situação é em suma, a seguinte:

- (1) A DC e a TD têm alcances diferentes: a DC é limitada, aplica-se apenas ao que tenho por duvidoso ou problemático; a TD é universal e aplica-se, de direito a tudo mesmo ao que tenho por não-duvidoso, ou por certo, ou por evidente;
- (2) contudo, o efeito da DC e da TD é, para o que nos interessa, o mesmo: supressão (Aufhebung) da Tese através da qual (supressão) qualquer objecto perde o carácter de 'já dado'.

É este efeito de supressão da tese que, no dizer do próprio Husserl (p. 54); lhe interessa, e é nesse efeito que tipicamente consiste a Époché.

(iii)-b) A Époché

Husserl oferece da Époché uma dupla caracterização; Negativa e positiva. Negativamente diz-nos que a Époché

- (1) não é uma conversão da Tese em Antítese, a afirmação de uma negação (p. 54). Representemos afirmação de uma tese por .; a tese, ela própria por T e a sua negação por N. O que se passa diz Husserl, não é a passagem de . T a NT. Nem mesmo uma privação (nicht als Privation p. 54) como se fosse a subtracção de . a.T para obtermos só T;
- (2) não é uma conversão da Tese em 'Afirmação Problemática', e.g., suposição, indecisão, dúvida. Não mu-

damos nada à nossa convicção pois não fazemos intervir novos motivos para o Juízo (p. 54). Represente-se esses 'novos motivos' por (...), teríamos então a passagem de . T a [(...) + .] T. Ora, a Époché também não é isto;

- (3) e, não é uma conversão da Tese num 'simples pensar que' ('sich bloß denken; p. 55), como, por exemplo, quando se diz 'penso agora que as fadas executam uma ronda'; como não é uma conversão da tese num 'admitir que' (Annehmen) p. 55) ou 'pressupor que' (Voraussetzens p. 55), como quando se diz: 'eu admito que (no sentido de admito, ou pressuponho, a possibilidade de que) as coisas são tais e tais'. Em qualquer destes casos a afirmação da Tese, .T, seria transformada noutra coisa. Representemos por x essa 'outra coisa' e teríamos: .T passá a xT, o que também não é o caso.

A Tese não é, portanto, negada, como em (1), associada a um índice qualquer de problematicidade, como em (2), nem transformada em outra coisa como em (3). Nada disto está no poder do meu livre arbítrio (gehört ja auch nicht in das Reich uneser freien Willkür p. 54). Trata-se antes de, agora positivamente:

- (4) uma modificação (Modifikation p. 54) da Tese absolutamente original (es ist vielmehr etwas ganz Eigenes, p. 54);

(5) a) a Tese permanece o que ela é (was sie ist p. 54) mas pômo-la:

- 'fora de acção' (ausser Aktion, p. 54)
- 'desconectamo-la' (schalten sie aus, p. 54)
- 'entre parêntesis' (klammern sie ein p. 54);

ou, dito de outra forma,

(5) b) a Tese está ainda lá, é ainda uma vivência (Erlebnis) mas nós não fazemos agora dela 'qualquer uso' (wir machen von ihr aber keiner Gebrauch, p. 54). A situação é idêntica, diz Husserl, ao uso em matemática, dos parêntesis;

ou dito de outra forma ainda:

(5) c) "nós podemos com inteira liberdade, operar essa Époché original em relação a cada tese, quer dizer uma certa suspensão do juízo (Urteilsenthaltung) que se conjugu (verträgt) com a persuasão da verdade que permanece inalterada, ou mesmo inalterável se ela é evidente" (p. 55 sublinhado por Husserl);

mas precisamente:

(5) d) a imagem de 'pôr-entre-parêntesis' (Einklammerung= convém mais à esfera do objecto representado (Gegenstandsphäre, p. 56) e a imagem de 'pôr-fora-de-acção' (außer-Aktion-setzen) convém mais à esfera de actos de consciência (Akt-bzw. Bewußtseinssphäre p. 56);

trata-se então de:

- (6) um modo originário de consciência que se acrescenta (hinzutritt p. 55) à primitiva Tese. Esta conversão opõe-se a todas as posições adoptadas pelo pensamento que sejam susceptíveis de se coordenar com a tese mas que, ao contrário da Époché, não fazem com a primitiva Tese a unidade do 'ao mesmo tempo' (der Einheit des 'Zugleich', p. 55).

(Caracterizada que está a natureza da operação a que Husserl chama Époché, reservarei a sua interpretação para o comentário ao terceiro momento da Fase A da CFF).

- (iii) - c) DC e Époché (ou, Husserl crítico de Descartes ?):

São duas as referências críticas de Husserl à DC que ocorrem neste contexto de exposição da Époché.

- (1) a menção de que Descartes tinha a intenção de fazer aparecer "uma esfera do ser absolutamente subtraída à dúvida" (p. 53 in fine); e
- (2) a menção de que em Descartes, a DC, entendida como suposição do não ser que se acrescenta a uma Tese, foi de tal modo enfatizada "que se converteu numa tentativa universal de negação" (ein Versuch universellen Negation, p. 55).

Estas referências são particularmente significativas porque Husserl afirma perseguir, com a *Époché*, um objectivo totalmente diferente (ganz anderem Zwecke, p. 53, in fine). É fácil de ver a solidariedade existente entre (1) e (2): o ser absolutamente subtraído à dúvida, (1), é, como se sabe, aquele que resiste à tentativa universal de negação (2). O 'erro' de Descartes terá então sido, segundo Husserl, o de usar como operação metódica fundamental a dúvida e como seu correlato a negação em vez de usar a tentativa de dúvida e como seu correlato, a suspensão. A este propósito, a nota 1 de P. Ricoeur à p. 54 (da edição alemã) na tradução francesa das Ideen I merece ser mencionada: "a *Époché*, diz Ricoeur, é uma suspensão compatível com a certeza [já vimos isto em (iii)-b, (5) a-c]. Contudo, os capítulos II e III das Ideen I, que recaem abaixo do nível da *Époché* (...) são de estilo cartesiano: para separar a 'região' consciência, caracterizamo-la como não duvidosa (cf. o título do § 46: "que a percepção imanente é indubitável e a percepção transcendente duvidosa"); a "destruição do mundo" que faz aparecer a consciência como "resíduo" é também uma démarche eminentemente cartesiana. Assim, os preparativos cartesianos da *Époché*, ocupam maior lugar que a própria *Époché* nas Ideen I" (p. 97 da trad. francesa). Ricoeur tem, sem dúvida, razão, ao afirmar que, nesta conformidade, os preparativos 'cartesianos da *Époché*', para aceitarmos esta sua designação, ocupam nas Ideen I um lugar maior que a própria *Époché*. Toda a questão está em saber se, se tal não fosse o caso, Husserl poderia ainda fazer da *Époché* o uso que

pretende. Ao contrário do que julgo ser a posição de Ricoeur (cf. a Introduction du Traducteur pp. xiv-xx da trad. francesa das Ideen I), e do que parecem também querer significar as críticas a Descartes feitas por Husserl e expressas pelas afirmações (1) e (2), penso que o filósofo, na medida em que persegue o objectivo de constituir uma ciência transcendental com um 'objecto' ou domínio próprio, se condena a uma confusão entre motivo cartesiano e Époché, impossível de eliminar. Em particular, onde a Époché não é susceptível de prestar os serviços requeridos entra a dúvida na sua versão cartesiana. A necessidade de limitar o alcance da Époché e a natureza do material exposto na Prova 2 (da Fase B da CFF) são, para mim, testemunhos inequívocos e suficientes, deste facto. Não se trata portanto, na minha interpretação, de uma confusão que investigações posteriores poderiam e deveriam, como querem Fink e Ricoeur, ultrapassar, mas de uma confusão que é congénita da 'constituição' do próprio domínio transcendental. (Voltarei a isto mais adiante).

(iv) Époché: extensão e limites:

A Époché, no sentido rigoroso que lhe foi atribuído acima (iii)-b, poderia, diz-nos Husserl, ser de alcance universal (universellen p. 56). A Époché, é de direito, universal em extensão, dado que eu posso neutralizar, suspender, todos os juízos.

Ora este uso da Époché é insustentável para Husserl

Suponhamos com efeito, que a Époché seja usada em toda

a sua extensão. Então, toda a Tese, todos os juízos, podem ser livremente modificados e "não existiria margem para juízos não modificados e ainda menos margem para uma ciência" (p. 56). Ora, reconhece Husserl, "a nossa ambição é descobrir um novo domínio científico cujo acesso nos seja dado pelo método de 'pôr entre parêntesis' (p. 56). É então necessário submeter o uso da Époché a "uma limitação determinada" (einer bestimmt eigenschränkten, p. 56).

Essa Einschränkung é caracterizada como se segue:

- (1) o que pomos 'fora de acção' é a Tese Geral que pertence à essência da Atitude Natural; tudo o que ela abarca na ordem ôntica é posto 'entre parêntesis', a saber: o Mundo Natural como para nós ali, 'já dado' (fur uns da 'vorhanden' p. 56).
- (2) "eu opero a Époché 'fenomenológica' que me interdita absolutamente todo o juízo respeitante à existência espacio-temporal" (p. 56, sublinhado por Husserl).
- (3)-a) todas as ciências são desconectadas (p. 56);
- (3)-b) e são mesmo desconectadas todas as proposições, mesmo que evidentes, que digam respeito à realidade desse mundo (als eine Wahrheit über Wirklichkeiten dieser Welt p. 57).

Em nenhum lugar no texto das Ideen I como aqui é, creio eu, tão patente a presença de um segundo motivo, o da conquis

ta de um domínio próprio para a Fenomenologia, extrínseco à natureza da Époché, mas constitutivo dos pressupostos com que trabalha Husserl, e vê-se de forma igualmente evidente que é esse segundo motivo que limita o uso da Époché. É ainda notável o facto de ser neste contexto que o adjectivo 'fenomenológico' aplicado à Époché ('phänomenologische' Époché p. 56) surge pela primeira vez; ainda com aspas, é certo. As aspas 'cairão' seguidamente sem que nenhuma explicação suplementar ocorra. Husserl considera pois justificação suficiente o seu propósito de 'constituir um novo domínio científico'. Inútil será acrescentar que esse propósito deverá ser justificado por um argumento à parte (representado pelas três Provas), e que não se pode derivar a sua justificação da própria Époché sob pena de petitio principii que teria a seguinte forma: limita-se o uso da Époché porque se pretende constituir um novo domínio, é possível constituir-se um novo domínio porque se limita o uso da Époché.

É também absolutamente notável que o momento mais significativo dessa Einschränkung, representado acima por (C), consista numa repetição quase ipsis verbis da doutrina da redução. Este aspecto escandaloso da construção do conceito de Époché Fenomenológica será atenuado seguidamente (cf. infra (3)).

Seja como for, a Époché surge agora já como -'Fenomenológica' e, nesta interpretação, caracteriza-se como se segue:

- (1) o Mundo da Atitude Natural, tal como ela se dá na experiência, não tem mais valor, é posto entre parêntesis, sem ser afirmado nem negado (p. 57).

- (2) todas as teorias por melhores e bem fundadas são, na medida em que se reportem a esse Mundo, postas fora de acção (p. 57).

e, no § 33, Husserl esclarece ainda que:

- (3) não é apenas o Mundo enquanto factum (Welt als Tatsache) mas também o Mundo como Essência (Welt als Eidos p. 58, e.g., o 'mundo dos números e da aritmética') que foi posto entre parêntesis;

e isto porque, por razões essenciais (wesentlichen Gründen, p. 58),

- (4) a nova região do ser a que se busca o acesso coincide com a "vivência pura" (reine Erlebnis), a 'consciência pura' (reines Bewußtsein) com os seus correlatos (Bewußtseinskorrelaten) e o 'eu puro' (reiner Ich, p. 58); a Époché é assim definida, na sua interpretação fenomenológica; como a operação que nos dará acesso à Consciência Pura (p. 59).

Enfatize-se uma última vez que nesta interpretação fenomenológica da Époché, (3) e sobretudo (4), este último de forma crucial, são completamente extrínsecos à natureza da Époché tal como esta havia sido previamente determinada (em (iii)-b). Donde vem para Husserl o 'saber' que lhe permite afirmar (4)? Apenas, a meu ver, da presença 'encapotada' do motivo cartesiano, presença que se tornará explícita e ocupará o primeiro plano, de forma crucial na Prova 2.

II. Comentário à Époché

A doutrina Époché, tal como ela nos é exposta por Husserl nos §§ 31-33, compreende dois aspectos essenciais que, em conformidade com o já exposto, é necessário dissociar são eles: o da legitimidade desta operação, e o da sua utilidade para o argumento da CFF.

(i) Acerca da legitimidade da Époché

Ponderar da legitimidade da Époché redunda, no fundo, em saber como interpretá-la, i.e., como compreendê-la como operação metódica que se deve realizar. Podemos, num primeiro momento, colocar esta questão ainda independentemente do uso específico que dela pretende fazer Husserl, a saber, como 'operação chave' do acesso à 'Consciência Transcendental'. Assim sendo, o nosso problema é por agora simplesmente o de saber como representar esta operação (e não ainda que serviços nos pode prestar). A pergunta justifica-se porque esta modificação da tese que é a Époché, sendo absolutamente original (cf. supra (iii)-b (4)), não altera o conteúdo da Tese, nem a crença que lhe está associada, mas suspende-os (cf. supra (iii)-b (5)-a). Penso que a representação da Époché que pode ser mais adequada a esta sua natureza consiste em representá-la como um Gedankenexperiment, sempre possível (allzeit mögliches p. 53 in fine) sobre a experiência em geral (ou se se preferir, sobre a experiência tal como foi tematizada na descrição da Atitude Natural). Se a ideia de Gedankenexperiment fôr aceite, e não vejo qual seja aqui a alternativa, se

remos então conduzidos à pergunta acerca da estrutura da consciência que o realiza, visto que, como a própria expressão 'experimentação pelo pensamento' indica, deve existir uma forma de consciência que lhe seja correspondente, própria e adequada. Em particular, se essa estrutura de consciência for possível, for realizável, a Époché é legítima, caso contrário não o é. A condição de possibilidade dessa estrutura da consciência (repito, da consciência que realiza, a título de Gedankenexperiment, a Époché) parece-me residir na forma como se associar a modificação de suspensão (da Tese) à primitiva Tese (que representa, como já se sabe, a essência da experiência tal como foi descrita) — em particular, na possibilidade de realizar essa associação, preservando as cláusulas negativas que Husserl evoca acerca da Époché (i.e., o que a Époché não é, cf. supra (iii)-b (1)-(3)).

Husserl fornece-nos na sua caracterização positiva da Époché três indicações de como é que esta modificação se associa à primeira tese: ela conjugase (verträgt) com o modo de consciência primitivo, tético ou de crença (cf. supra (iii) b-(5)-c); este novo modo de consciência acrescenta-se (hinzutritt) ao primeiro formando uma unidade que ocorre numa actualidade temporal (der Einheit der 'Zugleich') (cf. supra (iii) b-(6)); por fim sabemos que o modo de crença (a teticidade da tese) é posto fora de acção (außer-Aktion-setzen) e o conteúdo da tese, ou a matéria da tese é posta entre parêntesis (Einklammerung) (cf. supra (iii) b-(5) d).

Mantendo a notação a que já se recorreu em (iii)-b) te

riamos então: . (afirmação da tese, modo da crença, teticidade da consciência); T (conteúdo da Tese, matéria da tese, 'esfera do objecto'); donde . T (modo primitivo de consciência tetical de representação tética do objecto); <.> (T) = Époché (< > representando 'estar fora de acção'; () representando 'ser-posto-entre parêntesis'). <.> (T) surge então como uma fórmula que conjuga, ao mesmo tempo a afirmação da tese e a sua suspensão pela Époché.

O problema agora é então o de saber, ainda independentemente do uso metódico da Époché, se essa operação, que é como disse um Gedankenexperiment, uma performance da consciência (cf. supra (iii) b-(5) a-c e (6), pode, tal como foi caracterizado e representado, <.> (T), ser efectivamente realizado. E é aqui necessário que a resposta dada não dependa da minha habilidade para realizar essa performance (como depende, por exemplo, o cálculo mental) mas seja uma possibilidade (como é por exemplo, o chegar a resultados verdadeiros através do cálculo mental) ⁽¹⁰⁾.

(10) Sabemos, da nossa experiência quotidiana, como certas pessoas são capazes de executar mentalmente certos cálculos aritméticos ou algébricos com grande facilidade, ao passo que outras dificilmente o conseguem, ou mesmo não chegam a consegui-lo. No entanto é também possível afirmar que "chegar a resultados verdadeiros através do cálculo mental depende da nossa inteira liberdade", isto na medida em que existe essa possibilidade efectiva. Recordo-me duma ocasião, creio que em Fevereiro de 1983, em que o filósofo e matemático Jean Petitot me perguntava em Paris, se eu acreditava na possibilidade da Époché e se a praticava. A minha posição na altura era mais optimista que a de hoje, mas é no fundo, a esta questão que procuro dar expressão nestas páginas. Devo ainda acrescentar que, tanto quanto sei, a interpretação que aqui faço da Époché é inédita, é consentânea com a descrição que dela faz o próprio Husserl, e creio também que permite colocar os problemas filosóficos mais interessantes a seu respeito.

Sinto-me aqui na obrigação de informar o leitor acerca das minhas próprias dúvidas sobre este assunto. Elas começam mesmo 'antes' da Époché, com a TD e a sua distinção face à DC. Vimos acima, em (iii)-a, que Husserl pretende estabelecer a este respeito (DC/TD) duas proposições assinaladas em (iii)-a por (1) e (2). Ora eu tenho a proposição (1), respeitante aos diferentes alcances de DC e TD, por verdadeira. Mas tenho a proposição (2), respeitante ao efeito comum de Aufhebung (quer por DC, quer por TD), por muito problemática, ou mesmo por falsa. Por falsa se considerarmos a situação depois de ela ter ocorrido: "eu posso tentar duvidar de tudo" mas simultaneamente, "eu verifico, num certo sentido tal como Descartes, que não sou capaz de duvidar de certas, digamos, teses". E não interessa agora saber se essas teses são acerca da minha existência, ou do mundo, ou de ambas as coisas, basta compreender que a tentativa da dúvida será uma possibilidade universal mas que não pode ser universalmente realizada, senão transformar-se-ia em dúvida. O que pretendo aqui tornar patente é a estrutura do "tento mas não consigo", que me parece ser precisamente a única estrutura pela qual é possível distinguir DC e TD, e por isso, ter por verdadeira a proposição (1), que diz que a tentativa de dúvida é universal mas que a dúvida não o pode ser. Ora, se for este o caso, o efeito de supressão (Aufhebung) da Tese ocorre efectivamente em DC mas não é universal, mas não ocorre em TD, que é universal. O máximo que se pode dizer sobre TD a este propósito é que "eu tento suprimir a tese mas não consigo". Neste sentido é falso

afirmar-se, como o faz a proposição (2), que a TD suprime (Aufhebung) a tese.

Entramos agora numa interpretação de (2), acerca de TD, que não me parece ser propriamente falsa, como a anterior, mas altamente problemática. Essa interpretação é a que diz respeito ao 'instante' ou 'instantes' (?) em que ocorreria o que Husserl chama o 'ao mesmo tempo' (ou, "a unidade do 'ao mesmo tempo'", "der Einheit der 'Zugleich'"): no instante, ou instantes (?), em que eu tento duvidar, eu tento suprimir a tese e, a situação afigura-se quase vertiginosa: antes de constatar que 'não consigo' eu suspendo instantaneamente a tese 'ao mesmo tempo' que tento duvidar; suspendo-a instantaneamente para ver se consigo efectivamente duvidar de la, e vendo por hipótese que não consigo então eu afirmo de novo a tese. Digamos que há um momento em que eu tento duvidar e nesse momento, suspendo a Tese — podemos mesmo admitir que tentar suspender a Tese é já suspendê-la por um instante — forma-se assim uma "unidade de consciência do 'ao mesmo tempo'". E, contudo, no instante, ou instantes (?), seguinte(s) esta unidade desfaz-se visto que constatando que "eu tentei mas não posso efectivamente duvidar, porque, por exemplo, tenho tal tese por evidente" então eu não posso (mais) suspender a Tese". O que é, pelo menos para mim, problemático, não é admitir a possibilidade desta estrutura da consciência e, portanto, a legitimidade deste Gedankenexperiment, nem mesmo o destacar como faz Husserl, esta estrutura da consciência que, de cada vez, não dura senão um (ou uns) instante(s) e identificá-la com a Époché — que surge assim, como o afirma o próprio

Husserl, como uma componente da TD se bem que autonomizável e podendo portanto, ocorrer separadamente (Ideen I p. 55). Trata-se, é certo, de um Gedankenexperiment difícilíssimo de realizar, o próprio Husserl o salienta diversas vezes, sobretudo pelo lapso de tempo em que poderá ocorrer no seu "estado puro", mas nem por isso é impossível. O que me parece problemático, e muito, é que se possa interpretar esta suspensão, por um instante, da Tese (só nestas circunstâncias me parece o Gedankenexperiment da Époché ser legítimo) como uma supressão (Aufhebung) da mesma Tese, como se fosse uma experiência que o eu pudesse 'habitar' ao mesmo título com que, por exemplo, eu posso experienciar pelo pensamento que "eu tinha uma coisa por certa e a tenho doravante por duvidosa".

Vejo mais a Époché como um argumento a favor da espontaneidade da consciência. Tal como, por exemplo, quando eu travo bruscamente um carro, me apercebo assim da velocidade a que ia, também, permita-se-me a analogia, quando eu suspendo brusca e momentaneamente uma Tese (que, por hipótese, tenho por evidente) me apercebo de quanto a espontaneidade da consciência (que a afirma) subjaz ao 'já dado'. Mas parece-me que, tal como eu não posso travar e continuar em movimento (se a travagem for bem sucedida) também eu não posso suspender e muito menos suprimir uma tese e, se a suspensão for bem sucedida, continuar a crer nela, precisamente porque crer nela é já, afirmá-la, mesmo que apenas implicitamente. (É neste sentido que, para mim, não é nada claro que, como pretende Husserl "possamos fazer à Tese implícita o mesmo que ao juí-

zo explícito", Ideen I p. 53, cf. também acima neste parágrafo, alínea (c) I ponto (ii)).

Talvez que o 'peso' da nossa Atitude Natural seja tal que a visão da Époché seja sempre a desse instante e daí também o perigo, tantas vezes referido por Husserl, para a fenomenologia transcendental da 'queda' na Atitude Natural. Talvez também que seja esse carácter de instante que tenha dado a Husserl a ideia de que, 'vista' do plano da Atitude Natural, a Consciência Transcendental deverá ser sempre apenas um vislumbre. Talvez também que a fenomenologia transcendental esteja, como programa filosófico construtivo, hipotecada à eternalização desse instante, em que o 'já dado' se suspende desses movimentos da consciência e, mais do que em qualquer outra situação, a espontaneidade deste último é "visível". Talvez! Mas para que esta parada seja a tarefa heróica do fenomenólogo e não simplesmente uma confusão conceptual servindo de base a uma tarefa impossível e absurda, é então necessário que Husserl mostre como é possível incorporar a Époché no contexto do argumento da CFF para servir de 'operação chave' de acesso ao transcendental. O que nos introduz no segundo ponto deste comentário⁽¹¹⁾.

(11) Husserl propõe ainda, o que se poderia talvez considerar como sendo uma outra versão, reflexiva, que não é a que aqui apresento. Segundo esta versão, defendida por exemplo, nos §§ 78-79 das Ideen I o fenomenólogo seria um espectador desinteressado, digamos, das actividades construtivas) espontâneas da consciência. Tratarei mais adiante da doutrina fenomenológica da reflexão. Para o que nos interessa de momento a questão estaria em saber se, como eu sugiro, esse 'espectador desinteressado' 'veria' as relações intencionais entre a minha consciência empírica e o 'já dado' ou, como pretende Husserl, 'veria' as relações transcendentais entre a 'consciência transcendental' e o 'objecto transcendentemente reduzido'. Parece-me, para já, que o ônus da prova está do lado de Husserl e que deverá consistir em dar sentido às ex-

(ii) Acerca da utilidade metodológica da Époché para a CFF:

Como a exposição do que a Époché não é (cf. supra (iii)-b (1)-(3)) deve ter deixado claro, a questão da problematicidade, dubitabilidade e certeza (ou indubitabilidade) das Teses (seja da Tese Geral, seja de afirmações particulares expressas em juízos) está fora de consideração na Époché. É, com efeito, o próprio Husserl que o afirma e, como vimos, repetidas vezes. Consequentemente é necessário afirmar que o 'pôr entre parêntesis' ou 'fora de acção' não descobre, eo ipso, nada de indubitável. As certezas inabaláveis continuam a ser as primitivas, as de antes de operada a Époché, se bem que agora, post-Époché, estejam postas 'fora de acção' (cf. supra (iii)-b-(5)-C e Ideen I p. 55 texto já citado). Só que, por esta via stricta de análise da Époché, Husserl não chegou onde desejava: nova ciência, novo domínio, apoditicidade; mas apenas mostrou como é possível (momentaneamente ou, como provavelmente gostaria Husserl, mais duradouramente) suspender a 'antiga' ciência (a erguida em conformidade com a atitude natural) o 'antigo' domínio (o da Atitude Natural ao qual eu e a minha consciência pertencemos) e as 'antigas' certezas (e.g., a Tese Geral).

De um ponto de vista estrito e na melhor das hipóteses Husserl conseguiu, com a sua exposição da Époché (tal co

pressões 'consciência transcendental' e 'objecto transcendentalmente reduzido'. Até possuímos um conteúdo analítico aceitável para estas expressões não podemos saber o que se tem aqui em vista. Veremos neste trabalho que estas expressões carecem dramaticamente de tal conteúdo.

mo ocorre no § 31), tornar plausível, ou mesmo legítimo, um Gedankenexperiment, a Époché, que abona em favor do carácter originário da espontaneidade da consciência. Este Gedankenexperiment, por difícil que seja de operar, não tem, creio eu, parti pris filosóficos assinaláveis; mas também só por si revela-se insuficiente para o objectivo perseguido por Husserl (cf. supra (iii)-c). E é por esta razão, aliás implicitamente reconhecida pelo próprio Husserl (cf. Ideen I p. 56 e supra (iii)-c neste trabalho), que Husserl vai incorporar a Époché no contexto de um argumento filosófico sofisticado a favor da existência da Consciência Transcendental e de uma ciência dessa consciência. Ora nessa incorporação, e este ponto é crucial para a minha interpretação, a Époché perde o seu carácter puro, filosoficamente neutro, e torna-se Époché 'Fenomenológica', em virtude de pressupostos que são exteriores à natureza, já definida do, Gedankenexperiment.

A Époché 'Fenomenológica' actua, tal como nos é dito nos §§ 32-33 das Ideen I, sobre certas certezas primitivas e sobre outras não. Nesta medida, ela não só não é filosoficamente neutra como, definida pelo seu uso, é de uma natureza diferente da Époché antes considerada, digamos, pura. Ela continua a ser uma suspensão da crença mas é agora determinada como suspensão de certas crenças, digamos que possui agora uma 'segunda' natureza. E os motivos que levam Husserl a suspender certas crenças, e outras não, são como já disse extrínsecos à natureza primeira da Époché e estão ligados à

Dúvida Cartesiana (cf. supra pontos (iii)-c e (iv). Husserl revelar-se-á assim um crítico de Descartes mais na letra do que no espírito. Com efeito, depois de operada a Époché Fenomenológica, a consciência aparecerá como resíduo fenomenológico (Ideen I p. 59), i.e., como aquilo sobre o qual se decidiu não operar a Époché. Esse resíduo será depois (§§ 33-37) estudado ainda no plano anterior à Époché (vimos tudo isto acima neste trabalho em CFF, Fase A - Segundo Momento: 'a essência da consciência') e o stock de conceitos que Husserl usa nessa descrição são, como vimos, cogito, cogitatio, cogitatum, ego, sense data, etc.. Ora, onde foi Husserl buscar este stock de conceitos senão à 'psicologia-filosófica' dos Modernos, digamos de Descartes, de Hume, de Kant e mesmo de Brentano? A razão porque a 'descrição' da 'essência' da consciência teve que ser situada, num primeiro momento, num plano pré-Époché, parece-me assim ser clara: se se reduzisse o stock de conceitos, por pouco avaliados que estes estejam, que pode ser fornecido por essa 'psicologia-filosófica' não restariam termos gerais disponíveis para efectuar a descrição. Este foi o serviço 'maior' que a 'purificação' eidética desses conceitos prestou antecipadamente à redução fenomenológica: criou, subrepticamente, a ideia de que a essência da consciência, descrita em conformidade com os conceitos eideticamente purificados de ego, cogito, cogitatum, etc., estaria a salvo da, seria imune à; Époché. A estratégia de Husserl na Fase A do CFF desenha-se agora com maior clareza:

- 1º) caracterizar a Atitude Natural e a Tese Geral,
- 2º) propôr uma 'descrição' da 'essência da consciência' que ocorre no plano pré-Époché e é levada a cabo com recurso a um stock de conceitos proporcionado pela 'psicologia-filosófica' Moderna,
- 3º) propôr um Gedankenexperiment, a Époché, que de direito suspende todas as teses, mas que de facto será usado 'fenomenologicamente', para suspender apenas algumas. A 'essência da consciência' nunca será realmente exposta a esta suspensão e Husserl considerar-se-á assim livre para fazer uso do 'saber' 'adquirido' em 2º) aquando
- 4º) da putativa 'ascensão' ao plano da consciência transcendental. Nesta 'ascensão' os termos gerais usados para descrever a consciência 'perdem' a sua 'origem' latina, moderna, e.g., cogito, cogitatio, cogitatum, etc., e 'adquirem' agora 'origem' grega, noese, noema, hylé, morphé, etc.. Mas a constituição destes neologismos não nos garante, eo ipso que algo de novo, um novo domínio, tenha sido descoberto; pode muito bem ser o caso que se trate de novos nomes para um 'saber' que sempre esteve pressuposto e nunca foi questionado nem sequer clarificado; se assim for será então necessário ponderar acerca do estatuto desse 'saber' (essa será a tarefa dos parágrafos seguintes deste trabalho).

Centrando-nos de novo no que de momento nos interessa, a questão da utilidade da Époché para a CFF, vemos que fomos conduzidos a uma situação de alternativa: ou esse saber 'psicológico-filosófico' acerca da natureza da consciência foi, ou vai ser, reduzido e então ele não poderá ser utilizado post-Époché para descrever o que quer que seja do novo domínio; ou ele não foi reduzido, como efectivamente não foi, e pode portanto ser utilizado. Mas então se a escolha recai sobre o segundo termo da alternativa, como é o caso nas Ideen I, é necessário admitir que a 'promoção' subreptícia desse saber pré-redução a 'saber' transcendental (assinalada, por exemplo, pela mudança da raiz latina para a grega na escolha dos termos gerais) não deriva da Époché, nem a esta última podem ser imputados quaisquer 'efeitos de purificação' da consciência. Na realidade essa 'purificação' que putativamente legitima a promoção desse saber psicológico-filosófico a saber transcendental terá que ser procurada noutro lugar que não a Époché. É, com efeito, essa a função das Provas (cf. infra § 21 deste trabalho).

Uma vez mais: Husserl persegue o objectivo de aceder a um novo domínio a que chama 'consciência pura', e que num primeiro momento surge como 'resíduo fenomenológico' (als 'phänomenologisches Residuum' p. 59 e título do § 33). Esse resíduo não resulta, penso que consegui mostrá-lo, do uso da Époché, mas de uma restrição do seu uso a que Husserl chama Époché 'Fenomenológica' (cf. de novo, supra C, I, (iv)). Nesta conformidade o que se nos depara como resíduo é, prima fa-

cie, ainda a 'consciência' mas no plano pré-Époché. Contudo, depois de uma primeira 'descrição' eidética deste resíduo (cf. supra alínea B I (a) e (b)) Husserl será levado, em conformidade com os seus próprios objectivos, a afirmar a tese do carácter puro, transcendental desta consciência. Esta tese, precisamente porque não decorre da natureza da Époché, será objecto de prova, ou mais, precisamente de Três Provas que constituem o que considero ser a fase crucial da CFF. (Esta será a questão dos parágrafos seguintes).

É conhecida a interpretação standard da Époché proposta por Fink, Ricoeur, Landgrebe, De Boer, entre outros, e também pelo próprio Husserl, segundo a qual esta parece ter primeiro um carácter restritivo, circunscrição de um residuum, e depois revela-se afinal com uma dimensão inclusiva ('nada ficou perdido'). Não é esta posição que aqui assumi. A novidade da minha interpretação, se lhe posso chamar assim, consiste no facto de eu chamar a atenção para que esse Residuum não é a 'consciência pura' mas a 'consciência no âmbito da Atitude Natural' pois nenhum outro saber e, sobretudo, nenhuma outra operação metódica, nem nomeadamente a Époché, nos permitiu até agora saber o que quer que seja acerca dessa consciência dita 'transcendental'. Em particular, não nos permitiu estar na posse de quaisquer razões para poupar esse resíduo à redução, para o imunizar da redução. Lembremo-nos da afirmação de Husserl já citada segundo a qual por 'razões essenciais' (wesentlich Gründen, p. 58) a nova região que se busca deve identificar-se com a Consciência Pura (p. 59), e

lembremo-nos também que esta afirmação serve para limitar o uso da Époché. Nessa medida, se a Époché é limitada mediante essa razão, tornando-se assim Époché Fenomenológica, então não pode ela própria servir agora para justificar essa mesma razão, sob pena de petitio principii. Ora, a nossa exposição e comentário da Époché pode, pelo menos, gabar-se disto: todas as passagens relevantes para a determinação da natureza, justificação, e limitação do uso da Époché foram sem exceção citadas e todas as conexões lógicas relevantes entre as afirmações das Ideen I que constituem estas determinações foram exibidas. Em nenhuma das afirmações e em nenhuma das conexões lógicas foi possível exibir o momento no qual Husserl justificaria a limitação da Époché dando outra razão que não a de que "por razões essenciais...". Ora, esta justificação remete claramente para um momento do argumento da CFF que é completamente extrínseco ao momento da exposição da Époché, ou seja, essas "razões essenciais" não se podem encontrar na Époché, nem derivar da Époché; devem antecedê-la ou justificá-la post hoc. Dito de outra forma, qualquer que seja o serviço que a Époché possa ainda vir a prestar, ela não prestou o serviço seguinte: não se mostrou com a tematização da Époché que se pode, nem como se pode, acceder à Consciência Pura. Quaisquer que sejam os argumentos ou méritos próprios da interpretação standard da Époché a nossa interpretação tem face à primeira o mérito de estar em conformidade, como nenhuma outra que conheço, com as afirmações textuais das Ideen I e de ter sido obtida derivando apenas

aquilo que logicamente se pode inferir dessas afirmações. E assim, correndo embora o risco de ter fatigado o leitor com o recurso compacto que fiz à citação creio ter conseguido mostrar seis aspectos, todos fundamentais:

- (a) a Époché é, como preceito metodológico, um Gedankenexperiment possível e, nessa medida, legítimo. Em particular ele pode ser contado como um argumento a favor da espontaneidade originária da consciência, da intencionalidade;
- (b) a limitação da Époché, i.e., a sua passagem a Époché Fenomenológica, é conditio sine qua non da sua utilidade para a Fenomenologia. Na sua versão de aplicação universal ela não tem essa utilidade (cf. supra nesta alínea (C) I-(IV) e texto das Ideen I aí citadas);
- (c) a legitimação da limitação da Époché não pode ela própria estar contida nesse uso limitado da Époché ou ser derivadas dele, i.e., não pode estar contida nem ser derivada da Époché Fenomenológica sob pena de petitio principii;
- (d) sendo dado (c) não é possível afirmar, pace Husserl e a interpretação standard, que a Époché Fenomenológica legitima o acesso à 'consciência pura'. Em primeiro lugar porque, resultando de uma limitação, carece ela própria ainda de legitimação; e, em segundo lugar, porque mesmo admitida

essa limitação a 'consciência' que eu poupei à redução é, só pode ser, a única de que até ao momento há notícia: a consciência empírica, ou, se se preferir, a consciência no âmbito da Atitude Natural, ou ainda, uma descrição eidética desta (cf. supra, neste parágrafo alínea (B)) e não a 'consciência pura';

(e) sendo dado (d) os serviços que a Époché Fenomenológica pode prestar para a totalidade do argumento da CFF são bem menores do que pensava Husserl, propunham as Ideen I, e aceitava e procurava justificar a interpretação standard. Na realidade tais serviços são muito problemáticos;

(f) nada mais de substancialmente relevante decorre logicamente das afirmações que constituem a doutrina fenomenológica da Époché nas Ideen I. Nesta conformidade todo o resto que se pretenda afirmar em acréscimo deve ser discutido e ponderado em separado e por via de argumentos distintos e autónomos face a esta doutrina.

(D) Comentário Final à Fase A do Argumento da CFF

A estratégia que segui nos comentários que fui fazendo à Fase A da CFF pode, em certa medida, ser representada como reacção à estratégia seguida pelo próprio Husserl neste mesmo argumento: Husserl procura circunscrever os limites da Atitude Natural e legitimar a ultrapassagem destes limi-

tes em direcção a um 'novo domínio' onde, putativamente, es
tariam os fundamentos dessa Atitude; eu procurei sugerir
que essa circunscrição, não é a única possível, que os seus
limites nem sempre estão bem estabelecidos (caso da 'consci-
ência'), e ainda que não há melhores fundamentos para essa
Atitude do que os que se encontram no domínio dela própria.
Husserl procurou apresentar a Époché como um 'passaporte de
saída' dessa Atitude e de 'entrada' no 'novo domínio' busca-
do; eu esforcei-me por apresentar uma versão da Époché se-
gundo a qual, e respeitando inteiramente todas as proposi-
ções do texto das Ideen I, ela não tem, por si só, a utili-
dade que Husserl para ela reivindica.

Em particular, o Argumento da CFF consiste nesta Fase
A, como vimos, em 'descrições': da Atitude Natural e da Te-
se Geral, da 'essência da consciência' e do Gedankenexperi-
ment da Époché. Descrições que Husserl pretende neutras, pu-
ras e muito provavelmente, exclusivas de quaisquer outras. A
propósito de cada uma destas descrições, eu esforcei-me en-
tão por mostrar como, em primeiro lugar, existem alternati-
vas plausíveis e, mesmo mais plausíveis (foi o caso da longa
citação do texto de Quine); e como, em segundo lugar, o in-
teresse destas descrições para o argumento filosófico que é
a CFF, consiste no facto de que elas permitem enunciar cer-
tas 'leis', e.g. 'toda a consciência é consciência de...',
'toda a consciência é consciência actual de... e inactual de
...', 'leis' cujo alcance é então necessário ponderar. Para
a ponderação desse alcance eu avancei então a ideia de discu-
tir, em cada caso, o que chamei 'o problema da interpretação

da lei'. Este problema foi debatido nos seguintes termos:

- (1) sendo dado um enunciado, tido por fundamental, e produzido no contexto de uma descrição levada a cabo por Husserl, exemplo: o enunciado 'toda a consciência é consciência actual de... e inactual de...'.
- (2) esse enunciado deverá ser interpretado alternativamente como:
 - (a) expressando uma 'regularidade' empírica (por exemplo, do tipo: numa percepção a minha atenção incide primeiro sobre os objectos brilhantes e apenas subsidiariamente nos objectos sem brilho).
 - ou
 - (b) expressando uma lei empírica geral
 - ou
 - (c) expressando uma lei eidética
 - ou, ainda
 - (d) expressando uma lei transcendental

Husserl está decididamente apostado em lhes conferir o estatuto (c), lei eidética e, posteriormente (d), lei transcendental. Alternativamente, eu procurei sugerir que o estatuto destes enunciados sendo embora 'superior' a (a), não constitui mais do que os primeiros rudimentos do que pode vir a tornar-se (b), uma lei empírica geral, eventualmente constitutiva da psicologia empírica. E que só nesse âmbito

se revelam os enunciados não triviais, i.e., podendo ser incluídos com interesse heurístico, num programa de investigação. (As razões particulares a propósito de cada enunciado foram, naturalmente, aduzidas aquando do comentário a cada um deles).

É agora útil tornar patente as razões desta divergência em relação à interpretação proposta por Husserl. Existem, se quisermos, dois aspectos de uma mesma razão. Um aspecto geral prende-se com o meu cepticismo acerca da 'boa forma' da distinção entre (b) e (c), lei empírica e lei eidética. Esse cepticismo tomou forma neste trabalho no fim do § 15 e, sobretudo, no § 16 onde procurei mostrar como Husserl não habilita nenhum critério que possa ser utilizável para legitimar esta distinção. Em particular, já no contexto desta Fase A da CFF, tive ocasião de ir progressivamente mostrando como certos conceitos chave das várias descrições, conceitos sem os quais os enunciados em questão não podem ser compreendidos, nem sequer ser produzidos, estão mal analisados ou imperfeitamente analisados por Husserl. É o caso como vimos, dos conceitos de 'pertença' (Eu-Mundo) decisivo, por exemplo para a desconexão que se pretende com a Époché; de 'existência' (consciência implícita/tese articulada), igualmente decisivo para a mesma questão; de 'consciência de...' (cf. a referida 'ambiguidade congénita desse predicado') decisivo para a própria elaboração da ciência transcendental acerca da 'consciência pura'; de 'cogitatum' (/coisa-em-si) e de sense data (objecção de 'sensualismo' ou, no mínimo, de 'fenomenalismo'

implícitos), ambos igualmente decisivos para a elaboração dessa nova ciência que se busca. É, por fim, o caso da utilização do Gedankenexperiment da Époché; Époché cuja passagem a 'Fenomenológica' implica, como vimos, a intromissão de elementos extrínsecos à natureza desse Gedankenexperiment.

Esta situação é, como seria de esperar, pesada de consequências em relação à interpretação da Fase seguinte, a Fase B, da CFF. É que enquanto Husserl irá, digamos, consolidar o capital supostamente adquirido na Fase A, em especial, procurando argumentos que tornem 'natural' a passagem do estatuto (c) a (d), de lei eidética a lei transcendental, de certos enunciados e 'descrições', eu esforçar-me-ei por mostrar, invocando claro está novas razões em auxílio das já dadas, a 'artificialidade' desta mesma passagem.

§ 20. A Fase B da CFF: O Argumento Crucial

(A) Levantamento das dificuldades a resolver

1. A sua formulação por Husserl nas Ideen I

O § 39 da Ideen I é, sob vários aspectos, de importância assinalável para o Argumento da CFF. Neste parágrafo, que ocorre uma dúzia de páginas depois da Époché ter sido exposta e precisamente naquele momento do Argumento em que Husserl volta atrás sobre os seus próprios passos, assistimos ao enfatizar das dificuldades, que a posição que o filósofo procura consolidar como própria da Fenomenologia Transcendental, terá que ultrapassar.

Essas dificuldades são, como veremos já de seguida, afins daquelas a que neste trabalho tenho vindo a aludir, se bem que sejam no § 39, formuladas de forma mais abreviada. Elas são representadas, e este aspecto é também notável, sob uma forma que quase poderíamos considerar como um "argumento dedutivo" contra a possibilidade da Fenomenologia Transcendental. Esse "argumento" é o seguinte:

- (1) Todos os caracteres eidéticos da vivência da consciência que obtivemos com a descrição da 'essência da consciência' são "os preliminares necessários (notwendig Unterstufen) para atingir o nosso

objectivo, a saber, obter (Gewinnung) a essência da consciência 'pura' ('reinen' Bewußtseins) que deve permitir determinar o campo fenomenológico (das phänomenologische Feld bestimmen soll)" (p. 69);

mas,

- (2) se as considerações feitas até agora sobre a consciência eram de ordem eidética, "contudo, as unidades singulares (singulären Einzelheiten) que respondem à essência da vivência, do fluxo e da consciência pertencem ao Mundo Natural como acontecimentos reais" (gehörten der natürlichen Welt als reale Vorkommnisse an, p. 69);

ora,

- (3) a consciência e o mundo estão interligados (verflochten) de uma dupla maneira, a saber:
- (a) a consciência é consciência de um homem ou de um animal (es ist irgendeines Menschen oder Tieres Bewußtsein, p. 69); e
 - (b) essa consciência é, pelo menos em grande parte (Großzahl, p. 69), consciência desse mundo (Bewußtsein von dieser Welt p. 70). (Creio que Husserl descreve em (a) e (b) claramente o problema da 'ambiguidade congênita' do predicado 'ser consciente' cf. supra § 19 (A) I(b) - (i), (iii), II; (B) II e (D));

então as afirmações seguintes, 4-(a) e 4-(b), constitutivas do programa fenomenológico, tornam-se problemáticas:

(4) a) "cada consciência tem uma essência própria, ela constitui com outra um encadeamento fechado sobre si próprio (in sich geschlossenen p. 70) e puramente determinado pelas essências próprias de todas essas consciências (p. 70); o que está, aqui em jogo, explica Husserl é a unidade eidética de fluxo de vivências, trata-se portanto de interrogar acerca da unidade entre uma vivência consciente e uma outra, e entre todas, e não, naturalmente, da unidade de duas ou mais consciências pertencendo a pessoas, ou animais, diferentes;

b) o Mundo Material deve ser por princípio de outro tipo (ein prinzipiell andersartiges p. 70) e deve ser excluído (aus) da natureza eidética das vivências (p. 70);

c) mas, se o Mundo Natural for excluído como 'estranho' ('Fremde') p. 70) como pode a consciência interligar-se com ele (mit ihr verflechten, p. 70)?;

d) com efeito, dado que a consciência e o mundo das coisas formam um todo ligado (ein verbundenes Ganzes p. 70) e resumido nessas unidades psico-físicas individuais) (psychophysischen

Einheiten p. 70) a que nós chamamos animais (Animalis p. 70), que formam o 'cume' da unidade real do Mundo total (der realen Einheit der ganzen Welt, p. 70) então como pode a unidade de um todo (Einheit eines Ganzen p. 70) resultar de outra coisa senão da essência das suas partes, as quais terão então uma comunidade de essência (Wesensgerneinschaft p. 70) e não uma heterogeneidade de princípio (prinzipiellen Heterogenität, p. 70); e, em particular, como se pode dissociar (aussondern, p. 71) a própria consciência como um ser concreto em si (das Bewußtsein selbst als ein konkretes Sein in sich p. 71) e aquilo de que ela é consciente, o ser percebido (das wahrgenommene Sein p. 71) como 'face a face' (gegenüber) e 'em si e por si' ('an und für sich p. 71)?

E Husserl termina salientando que, do ponto de vista do homem ingênuo ('naiver' Mensch p. 71) o 'percepcionar', considerado puramente enquanto consciência e abstracção feita do corpo (Leib p. 71) e dos órgãos corporais (Leibesorganen p. 71), é considerado sem essência (Wesenloses p. 71). Este 'homem ingênuo' compreende, sabemos-lo já, o homem comum e o cientista que partilha com o primeiro da mesma Atitude. Observe-se ainda que no contexto definido por (2), (3) e (4) c-d, a empresa fenomenológica se afigura como desesperada.

2 - Comentário à formulação de Husserl

Dado que a formulação do § 39 das Ideen I é, sem dúvida, clara, e também que todos estes problemas já foram expostos de forma expandida nos comentários levados a cabo no parágrafo anterior do presente trabalho, limitar-me-ei a fazer apenas a algumas observações.

O objectivo de Husserl, tal como é uma vez mais referido em (1), é obter a essência do domínio, ou região, da consciência pura. Ora, a limitação representada por (2): as unidades singulares, as vivências, pertencem ao Mundo Natural, e as objecções à admissão de consciência como domínio autónomo, representadas por (3) e (4)-c e d, parecem constituir evidência contra esse objectivo. É então necessário propor um novo argumento que anule este 'argumento' contra a possibilidade da Fenomenologia.

Os problemas que a CFF terá que resolver são então, em primeiro lugar, o da elevação à categoria de região da própria consciência ('região'empregue aqui no sentido exposto neste trabalho no § 15 e criticado no § 16); em segundo lugar, o da elevação dessa região a 'região da consciência pura'. Para que o primeiro tipo de problemas seja resolvido será necessário provar que a 'essência da consciência' constitui uma singularidade eidética individual (cf., de novo, neste trabalho §§ 15 e 16) ⁽¹⁾; para que o segundo tipo de pro-

(1) Esta questão já havia sido colocada, mas menos vigorosamente, em 1901 na L.U., Vª Unt., §§ 14-15. Cf. também, Sããgua, J. 1981, pp. 249 e ss.

blemas possa ser resolvido vai ser necessário algo mais, veremos já de seguida em (B), o quê. É ainda de assinalar que no 'argumento contra a possibilidade da Fenomenologia' tal como foi construído por Husserl no § 39 (e exposto aqui em (A)-1) ocorre uma terceira menção aos animais (Tieres, Animalia) que, tal como as outras duas (cf. Ideen I pp. 50 e 58, textos já citados neste trabalho, § 19), os dota de consciência. Curiosa e significativamente, estas referências aos animais 'desaparecem sem deixar rasto' quando Husserl empreende a exposição das Provas com vista a anular este 'argumento' contra a Fenomenologia (à excepção de uma última menção na p. 104).

É também oportuno referir que as questões formuladas por Husserl em (4) a-d me parecem poder constituir ainda hoje o primeiro momento de um programa científico de investigação sobre 'a natureza dos estados de consciência'. E, por outro lado, o objectivo referido em (1) parece-me ter sido efectivamente o objectivo par excellence da filosofia clássica da consciência, na sua versão mais consistente e ambiciosa, a filosofia transcendental. Tratar-se-ia agora de ponderar se a persecução e desenvolvimento de um programa de investigação sobre (4) a-d, quero com isto dizer, o esforço com vista à sua realização efectiva, não bloquearia, eo ipso, a admissão de um outro programa que tivesse como objectivo o referido em (1). Contudo, esta questão levar-nos-ia longe e seríamos obrigados a ultrapassar os limites do nosso estudo para tentar começar a responder-lhe. Mas é já suficientemente

significativo, creio eu, observar qual foi o destino que as questões referidas em (4) a-d tiveram nas Ideen I, visto que, acima de tudo, as Ideen I se esforçam por realizar o objectivo referido em (1).

Esse destino foi, para ser breve, o de serem eliminadas. Não no sentido de que seriam pseudo-problemas. Mas porque as Ideen I não procuram propôr um programa de investigação que se elabore sobre estes problemas, digamos, um programa para a psicologia como ciência empírica, mas esforçam-se antes, por construir um argumento filosófico que abone em favor da consciência pura, digamos, à custa de eliminarem a evidência que dá sentido aos referidos problemas. Sendo assim, esse argumento obstruirá o caminho ao desenvolvimento dessas questões; em particular, elas serão 'respondidas' no plano filosófico e não desenvolvidas no âmbito da ciência empírica. Com efeito, Husserl não procurará, por exemplo, estudar no plano empírico a forma de interligação (verflechten) entre os estados mentais e o mundo natural, mas sim desconectar ambos para garantir a unidade essencial dos primeiros; como também não procurará compreender, por exemplo, do ponto de vista comportamental, as psychophysichen Einheiten, mas antes produzir argumentos a favor da prinzipiellen Heterogenität da Consciência e do Mundo Natural. Na realidade, Husserl não nega que esse programa empírico possa ser implementado, é mesmo provável que o admita, mas acredita que ele pode ser 'posto fora de acção' em prol de um programa filosófico que habilite, em primeiro lugar, a 'consciência pura' e que, em seguida, a investigue de forma sistemática. Neste sen

tido também as 'respostas' filosóficas que Husserl dará a estas questões empíricas ficarão sempre aquém do alcance que elas poderiam, e eventualmente deveriam, ter.

(B) A Tese Principal da CFF e as três Provas

1. Tese

Para que aquilo a que chamei, em (A), o 'argumento contra a possibilidade da Fenomenologia Transcendental', possa, como aludi em (A)-2, ser eliminado é necessário que uma Tese seja provada. Esta é a Tese Principal, crucial, de que depende o destino da CFF. Ela é enunciada por Husserl nos se guintes termos:

"A consciência em si própria tem um ser próprio que na sua essência absoluta, não é afectado pela exclusão fenomenológica" (p. 59, sublinhado na íntegra por Husserl) e, inversamente, "o mundo das 'coisas' transcendententes refere-se inteiramente a uma consciência, não a uma consciência concebida logicamente, mas considerada como actual" (p. 92 sublinhado na íntegra por Husserl).

seria pena perder a formulação no original:

- daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird (p. 59)
- die welt der transzendenten 'res' durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern

aktuelles angewiesen (p. 92)

2. Comentário: As Três Provas

Para provar esta Tese, Husserl vai agora construir um Argumento filosófico sofisticado que compreende três momentos, a que chamarei três Provas:

Prova 1 - Da unidade eidética da consciência
(daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein
hat)

Prova 2 - Do carácter absoluto da essência da consciência (seinen absoluten Eingenwesen)

Prova 3 - do carácter relativo do Mundo
(die Welt ... durchaus auf Bewußtsein)

Cada uma destas três Provas desenvolve, ela própria um sofisticado argumento filosófico (ou, se se preferir, três subargumentos) e, apenas se as três conclusões, uma por cada um deles, forem legítimas, se poderá considerar a Tese prova da.

Em particular, as duas primeiras Provas atribuem à consciência, 'resíduo' fenomenológico, predicados que permitem considerá-la como uma região, (Prova 1) e como absoluta (Prova 2). A Prova 1 é assim necessária ao estabelecimento da Prova 2, mas apenas esta última 'torna' a consciência em 'Consciência Pura' ou 'transcendental'. A Prova 3 afigura-se assim como o complemento necessário da Prova 2: se a Consciên

cia é absoluta, então o Mundo deverá ser-lhe relativo. Con-
juntamente consideradas estas três Provas são, então, mais
do que a Époché, o verdadeiro 'passaporte' para o Transcen-
dental. Apenas estas três Provas podem, promovendo a consciên-
 cia a 'Ser Absoluto', se forem consistentes, retirar alguma
 da arbitrariedade que, como vimos, subjaz à passagem da Épo-
 ché, de alcance universal, à Époché Fenomenológica, que 'pou-
 pa' a consciência à redução. É para o estudo de cada uma des-
 sas três Provas, que agora nos viramos.

(C) Prova 1 - Da Unidade Eidética da Consciência

1. Questões Prévias

As dúvidas que vimos levantarem-se em (A), pelo pró-
 prio Husserl, contra a possibilidade da Fenomenologia Trans-
 cendental atingiram mais do que esta nova ciência que se
 busca, elas terminaram pondo em questão a própria unidade
regional da consciência: "o perceber, considerado puramente
 como consciência, e abstracção feita do corpo (Leib) e dos
 órgãos corporais, aparece a este nível sem essência (wesens-
loses) (p. 71). E é fácil ver que o que foi dito a propósito
 do perceber pode ser generalizado a todos os actos da cons-
 ciência: o julgar, o imaginar, o recordar, etc. Com esta re-
serva acerca da unidade regional da consciência, outras
 duas putativas disciplinas são igualmente postas em questão:
 a psicologia empírica mas descritiva e a psicologia eidética
 descritiva. Em suma, é todo o putativo 'segmento' do saber
 que vai da psicologia empírica (à la Brentano) até à Filoso-

fia Transcendental, que é assim posto em questão. Ora, numa passagem que nos interessa particularmente neste contexto, Husserl define o objectivo que persegue como sendo "a vontade de atingir uma nova região do ser (Seinsregion), a que até ao presente não foi delimitada na sua especificidade (Eigenheit) e onde, como em toda a região autêntica (echte Region), o ser é individual (individuellen)" (p. 58), sublinhados por Husserl). É muito provável, e decorre de todas as declarações anteriores e posteriores às Ideen I sobre Fenomenologia e Psicologia, que Husserl tenha destas disciplinas a ideia de elas deverem ser conectadas, na sua máxima generalidade, como se segue: psicologia empírica descritiva (Brentano) entendida como ciência empírica mas descritiva (por oposição a experimental) dos fenómenos psíquicos ou das vivências consideradas como factos psíquicos; esta disciplina está fundada na psicologia eidética descritiva, entendida como ciência regional (eidética material) da essência da consciência (digamos, à maneira das L.U.) e, portanto, das vivências consideradas no seu quid; esta psicologia eidética está fundada na, e é em última instância clarificada pela Fenomenologia Transcendental, ciência da Consciência Pura ou Transcendental e, portanto, das vivências puras. Para poderem existir como formas específicas de saber, como ciências, as duas primeiras precisam de ver garantida a unidade regional do seu objecto: a consciência; e a terceira, a Fenomenologia, precisa de ver garantida além dessa unidade regional, a possibilidade de eleva essa região a um sistema do ser fechado sobre si e absoluto (cf. Ideen I § 49 p. 92 e 93).

Esta Prova 1, que argumenta a favor da unidade regional e individual do ser-consciência, é então já crucial no sentido em que se não estiver garantida a sua unidade regional e individual o segundo passo, em direcção ao ser absoluto, não pode ser sequer intentado. Por outro lado, se essa unidade não estiver garantida não será possível falar-se de ciências nem a propósito da psicologia empírica descritiva, nem da psicologia eidética, nem ainda da Fenomenologia Transcendental.

Husserl concebe a questão da unidade regional, i.e., a questão de saber se a consciência constitui uma região no sentido próprio do termo, como a questão acerca da unidade individual do ser próprio dessa região. Temos assim a seguinte dupla equivalência: Seinsregion \equiv Bewußtsein ein Eigensein (Eigenheit) hat \equiv Bewußtsein ein individuelles Einheit hat. (o símbolo \equiv lê-se "se e somente se").

A relação entre região no sentido próprio (echte Region) e unidade individual pode ainda ser esclarecida um pouco mais. Vimos, nos §§ 15-16 deste trabalho, que Husserl tem uma concepção da realidade, do ser, como dividido em regiões às quais correspondem, em primeiro lugar, ciências eidéticas e depois, sendo o caso, ciências empíricas fundadas nas primeiras. Vimos que Husserl parece propôr não uma, mas duas concepções do que seja uma região e, em particular, da relação entre região, indivíduo e género supremo. Vimos aí também que Husserl parece acreditar na existência de predicados essenciais de indivíduos constituídos pelas singularidades

eidéticas) por oposição a predicados não-essenciais (Wesenloses). Apenas os primeiros denotam os indivíduos de forma a poder-se dizer que estes pertencem a uma região e não, digamos, simplesmente a uma classe (estou aqui a supôr que é possível e útil, opôr região a classe, sendo a região uma categoria ontologicamente mais forte). Um exemplo parece ser útil: a classe de todos os indivíduos que têm formas arredondadas é, naturalmente, uma classe constituída, por exemplo, por bolas, pratos, bichos-de-conta, homens obesos, sebes aparadas em redondo, etc.; ora, não parece ser possível pensar que existe um saber específico, uma disciplina, acerca da classe de todos os indivíduos que têm forma redonda. O máximo que se poderá dizer desta classe para além de descrições triviais e exemplos, são algumas generalidades igualmente triviais acerca do que é 'ser redondo' ou 'arredondado', do seu aerodinamismo, etc. (Note-se que nem mesmo a geometria pode vir em nosso auxílio porque ela precisaria de dividir a classe de tal modo que destruiria a sua unidade). Digamos que esta classe não teria, para Husserl, uma unidade de ser própria ou específica (Eigensein, Eigenheit). (Como também não teria, por exemplo, a unidade de todos os indivíduos que estão à sombra). Neste sentido, o saber acerca dos indivíduos que a constituem enquanto tais (i.e. 'seres arredondados') é trivial e no limite, vazio. Digamos que o fenómeno da 'redondez' ou de 'ser redondo' não constitui uma classe de fenómenos que possa dar origem a um saber específico e, por isso, a uma ou mais, ciências. Passar-se-ia o inverso, aos olhos

de Husserl, com a classe de todos os indivíduos que são substâncias ou compostos químicos. O 'ser substância química' ou 'ser composto químico' determina para Husserl, segundo creio, um predicado essencial, e pode por isso dar origem a uma região no sentido próprio e a um saber específico acerca dessa região: a química. A nossa questão é agora a de saber se o predicado 'ser consciente' (reporte-se o leitor de novo aos pontos da secção (A) deste parágrafo em que certas qualidades deste predicado foram exibidas) está, digamos, 'mais próximo' do predicado 'ser arredondado' ou 'mais próximo' do predicado 'ser substância ou composto químico'. Reitere-se que, se estiver mais próximo do primeiro a 'ciência' do intencional será trivial, e, no limite, vazia; se estiver 'mais próximo' do segundo, ela será, decididamente, uma ciência autêntica.

Mas há ainda uma outra linha de questões que se prende com as afirmações de Husserl citadas acima e que são ainda mais graves. "Em toda a região autêntica do ser, diz Husserl, o ser é individual (individuellen)". Ora, na primeira linha de questões nós havíamos deixado inquestionado o aspecto que diz respeito ao princípio de individuação do(s) ser(es) em questão. Tínhamo-nos perguntado apenas, para pôr a questão em termos deliberadamente vagos a fim de evitar agora a distinção entre predicados essenciais e não-essenciais, se um determinado predicado, no caso que nos interessa, q 'ser consciente', era suficientemente representativo de uma classe de indivíduos (os indivíduos denotados por esse predicado) de forma a permitir uma ciência que especifique esse predica

do a propósito desses indivíduos, por exemplo, em leis do tipo: "para todo o indivíduo que 'é consciente' então' ... 'verifica-se", onde '...' é substituível por descrições não triviais dos indivíduos em questão. Agora a nossa questão recai antes sobre a individação desses objectos que são ditos ser denotados por esse predicado, 'ser consciente'. A menos que se jogue na ambiguidade congênita do predicado 'ser consciente', e se diga que 'ser consciente' implica que exista um indivíduo, note-se não um indivíduo como João ou Pedro, visto que o que se busca não é uma ciência acerca de João ou Pedro, mas um indivíduo como uma consciência, uma vivência que é individualizada por esse predicado, mas então não só se quantificou sobre relações como se caiu numa petição de princípio (cf. supra, § 19 (B) II, (ii); a menos que se jogue nesta ambiguidade, dizia, é necessário que se mostre que os objectos (no sentido lógico do termo) a que putativamente atribuímos o predicado 'ser consciente' são indivíduos, isto é, é necessário que se formule um princípio de individação das vivências. (Voltarei a estas objecções em (C)-4).

2 - Primeiro Momento da Prova: Reflexão, Unidade Imediata e Individação

É possível apresentar a Prova 1 como contendo dois momentos: o primeiro que se esforça por extrair de um 'teoria' fenomenológica da reflexão argumentos a favor da unidade individual das vivências; e o segundo que se esforça por produzir uma distinção de princípio entre o 'ser-como-consciên-

cia' e o 'ser-como-realidade natural'. A ser bem fundada, esta distinção equivaleria, para Husserl, a garantir a unidade regional da consciência. Vamos seguidamente tratar do primeiro momento e depois, em 3, da questão da unidade regional.

A perspectiva que a Fenomenologia tem acerca da reflexão faz desta última algo de crucial para o próprio destino da Fenomenologia, e isto por duas razões:

- 1º) "o método fenomenológico move-se integralmente em actos de reflexão (p. 144), a reflexão tem assim "uma função metodológica universal" (p. 144, sublinhado por Husserl);

e

- 2º) porque na reflexão "a consciência e o seu objecto formam uma unidade individual puramente constituída por vivências (ein individuelle... Einheit)" (p. 64. E, na p. 144, Husserl faz 'simplesmente depender a possibilidade da Fenomenologia da capacidade funcional da reflexão: "Auf die Leistungsfähigkeit der Reflexionen und somit auf die Möglichkeit einer Phänomenologie überhaupt...").

Contudo, não creio que se possa propriamente falar de uma teoria fenomenológica acerca da reflexão. Na realidade, o estatuto epistemológico das afirmações de Husserl, em especial nas Ideen I, acerca da reflexão parece-me difícil de determinar. É no entanto possível destacar as proposições, ou afirmações, principais feitas nas Ideen I acerca da reflexão

e de interesse imediato para esta Prova da Unidade da Consciência.

A reflexão é tratada por Husserl, nesta obra, sobretudo nos §§ 38, 45, 77-83 e 101. A versão, apesar de tudo, mais sistematizada da reflexão ocorre nos §§ 77-83. Contudo, é nos §§ 38 e 45 que a propriedade da reflexão é usada no contexto de um argumento a favor da unidade individual da vivência consciente. Os referidos §§ 77-83 reenviam para tópicos fenomenológicos fundamentais, o Eu e o Tempo, que manifestamente são necessários levar em consideração para uma compreensão 'profunda' da reflexão. E ainda, a tematização fenomenológica do Eu e do Tempo implica, para poder ela própria ser compreendida, que se saia momentaneamente das Ideen I para ir buscar auxílio noutros textos de Husserl (a Vª Untersuchungen das L.U. e a 4ª Meditation das C.M. para o Eu e as VZB para o Tempo).

Dados todos estes requisitos, a estratégia que adoptei na exposição do primeiro momento da Prova 1, foi a seguinte: apresentar, destacando-as com as letras (a)-(e), as cinco principais afirmações de Husserl acerca da reflexão como constituindo outras tantas 'premissas' do argumento acerca da unidade individual da vivência (e, como veremos, do fluxo); as duas primeiras afirmações, (a) e (b), são de carácter geral, ocorrem logo no § 38 das Ideen I e são depois repetidas inúmeras vezes ao longo das Ideen I (em especial nos §§ 77-83 e 101); as terceira e quarta afirmações, (c) e (d) representam a substância do argumento dos §§ 77-83 e envolvem, para ser adequa

damente compreendidas, a referência a aspectos das doutrinas respectivamente do Eu, para (c), e do Tempo, para (d); será, portanto, neste contexto que estudo em 'profundidade' da reflexão deverá ter lugar; por fim, com a afirmação (e), regressa-se de novo aos §§ 38 e 45 para estudar a modalidade da prova da unidade individual da vivência que aí é proposta, e que só pode ser justamente compreendida e ponderada depois de compreendidas e ponderadas as afirmações (c) e (e) que a antecederam⁽²⁾.

Das afirmações de carácter geral feitas por Husserl acerca da reflexão tenho então por mais importantes as seguintes (elas ocorrem como disse, disseminadas, e não raro repetidas, ao longo dos §§ 38, 45, 77, 78 e 80, e sempre no início de cada um destes parágrafos):

(2) Devo confessar que acabei por desistir da ideia de apresentar, como era meu propósito inicial, uma exposição epistemologicamente mais controlada desta 'teoria' da reflexão. Cheguei mesmo a listar mais de meia centena de afirmações das Ideen I acerca da reflexão, e dos temas que lhe são coordenados, na esperança que se revelou vã, de conseguir obter uma representação mais sistematicamente encadeada desta 'teoria'. Dada esta situação — um pouco deceptiva para o intérprete de Husserl — a que fui forçado a chegar, optei por apresentar a 'teoria' fenomenológica da reflexão como afectada por esta indeterminação epistemológica e alguns elementos para ponderar acerca desta 'teoria' serão aduzidos mais abaixo, no ponto 4, desta alínea C. Alguns problemas, de cuja solução exacta e completa desesperarei e que se me levantaram na altura, foram os seguintes: Husserl encara a reflexão sobretudo como um Gedankenexperiment que deve ser descrito? De onde lhe vem o saber acerca de certas afirmações que faz? Qual o alcance preciso desse saber aos olhos do próprio Husserl? Em especial, Husserl acreditou realmente que tinha provado, através da 'teoria' da reflexão, a unidade individual da vivência (de cada uma) e do fluxo ou, subitamente, desinteressou-se desta questão que havia antes firmado ser capital e, digamos, sepultou-a sob a questão do carácter absoluto da consciência tratada em termos iminentemente cartesianos? Outro aspecto curioso é observar a diversidade de subtítulos que a 'entrada' Reflexion comporta quer no Ausführliches Sachregister de G. Walter (Husserliana, Band III, I, p. 406), quer do Sachregister de L. Landgrebe (ob. cit., pp. 454-455), onde Reflexion 'casa' praticamente com todos os problemas ou temas fenomenológicos fundamentais da sensação, à temporalidade, ao método, à 'teoria' da constituição, ao Eu, etc.

(a) definição de Reflexão:

a) - 1. "a reflexão é o título que convém a certos actos nos quais o fluxo das vivências pode ser apreendido e analisado de forma evidente, assim como todos os acontecimentos variados que ele comporta (momentos da vivência, factores intencionais)". (§ 78, p. 147)

2. "é podemos dizê-lo igualmente o título do método de consciência aplicado ao conhecimento da consciência em geral" (§ 78, p. 147);

Pouca coisa há a esperar destas duas definições que apenas servem para encabeçar as afirmações com verdadeiro interesse.

(b) toda a vivência pode tornar-se objecto de um acto de reflexão

Esta afirmação ocorre pela primeira vez no § 38: "enquanto vivemos no cogito não tomamos consciência da própria cogitatio como sendo um objecto intencional, mas ela pode tornar-se tal a qualquer momento; à sua essência pertence a possibilidade de princípio de uma conversão reflexiva" (p. 67, Husserl sublinha 'reflektiven' Blickwendung' os outros sublinhados são meus). A afirmação da mesma ideia é feita no § 45, por duas vezes. Na primeira ocorrência, do § 45, a vivência sob a qual incide a reflexão é caracterizada como 'presença originária' (als originäre Gegenwart, p. 83); na segunda ocorrência, na p. 84, a afirmação da p. 67 é repetida quase ipsis verbis, substituindo Husserl cogitatio por Erlebnis e subli-

nhando toda a afirmação. No § 77, p. 145, a mesma afirmação (das pp. 67 e 84) é repetida também quase pelas mesmas palavras, e o mesmo ocorre no § 78, p. 148. Nesta última ocorrência, Husserl afirma explicitamente que se trata de uma lei eidética (Wesensgesetzlich). A função que qualquer uma destas cinco ocorrências da mesma afirmação me parece cumprir é a de constituir uma espécie de 'premissa geral' ou 'primeira premissa' a um 'argumento' que procura mostrar (ou 'concluir') a importância metodológica da reflexão para a Fenomenologia (cf. supra 1º) e, sobretudo, que na reflexão, a consciência e o seu objecto formam uma unidade individual (cf. supra 2º). Tanto quanto consigo ver, Husserl não propõe nenhuma 'prova' directa de (b). Pode-se no entanto, considerar que as afirmações (c), (d) e (e) (dadas abaixo), contribuem para tornar (b) plausível. Não é também de descurar a hipótese de Husserl supor que se trata de um Gedankenexperiment que cada um pode realizar a qualquer momento acerca das suas próprias vivências e que, nessa medida, não precisa de ser muito mais argumentado (cf. ainda uma ocorrência da mesma ideia, Ideen I p. 225).

(c) a reflexão como acto do Eu, é uma modificação

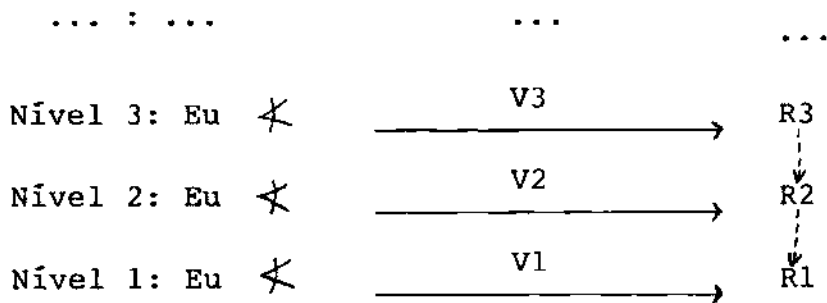
(i) a reflexão como modificação. Reflexões de primeiro grau e de graus superiores

Esta afirmação (c) dá, em certa medida, sequência ao 'argumento' acerca da actualidade/inactualidade e da presença

do eu nas (suas) vivências, que foi exposto acima (§ 19, (B) Ib(iii) e (iv). Expressa no contexto da 'teoria' fenomenológica da reflexão, esta afirmação (C) ocorre pela primeira vez no § 77: "todo o Eu (Ich) vive as suas vivências ... isso não quer dizer que ele as tenha sob o seu 'olhar' ('im Blicke') ... (Mas) toda a vivência que não está sob o seu olhar (das nicht in Blicke ist) pode em virtude de uma possibilidade ideal 'ser vista' (erblickten), uma reflexão do eu (eine Reflexion das Ich) dirige-se sobre ela e ela torna-se um objecto (Objekt) 'para' o eu ('fur' das Ich)" (p. 145, Husserl sublinha o último 'para' os outros sublinhados são meus). Este mesmo acto do eu, a reflexão, pode ser operado sobre os componentes das vivências (cf. supra § 19, (B), I, b (v)) e sobre as próprias 'vivências reflexivas' criando-se assim uma hierarquia de novas reflexões (p. 145). Estes diferentes tipos (Verschiedenartige) de 'reflexões' e a hierarquia que eles constituem, são objecto de estudo no § 101 das Ideen I no quadro da teoria da correlação noético-noemática. A ideia mestra do § 101 pode, no entanto, ser desde já exibida: é possível representar as vivências como simples representação ou como representação de segundo grau (e.g. recordação), de terceiro grau (e.g. recordação de recordação) e assim sucessivamente; ora "cada grau (Stufe) implica que se possa reflectir sobre ele" (p. 212, sublinhado por Husserl); por outro lado, o 'representado' em cada grau superior reenvia ao 'representado' no grau imediatamente inferior; é o que Husserl aí chama 'uma intencionalidade própria do noema por opo-

sição à da noese'; mas esta intencionalidade noemática está contida na noética como seu correlato: "este ponto torna-se claro, diz Husserl, quando se deixa o olhar do eu (Ichblick) dirigir a sua atenção sobre o objecto da consciência. Este (olhar) atravessa então os noemas (os representados) sobrepostos (geht durch die Noemen... hindurch) para atingir finalmente o objecto de último grau" (p. 212, sublinhado por Husserl).

É, possível, e talvez útil, representar esquematicamente esta ideia:



A menção Eu ✧ equivale ao Ichblick próprio de cada vivência. Cada uma destas vivências, V1, V2 e V3, têm um representado (ou noema) próprio, respectivamente R1, R2, R3. O Ichblick atravessa a vivência em direcção ao representado (é a função das setas a cheio). Por sua vez cada representado reenvia a outro que lhe é imediatamente inferior (é a função das setas a tracejado). A série é deixada em aberto para poder acomodar níveis sucessivamente superiores (é a função das ...). Por fim, é sobre um sistema deste tipo que os vários níveis hierárquicos de reflexões, não representadas no esquema, podem, como actos do eu, vir a ocorrer. A possibili-

dade destas reflexões deriva, pelo menos creio ser esta a posição de Husserl, do 'facto' do olhar do eu estar directamente envolvido na intencionalidade noética própria de cada nível (setas a cheio) e indirectamente envolvido no reenvio noemático (setas a tracejado) de um nível dado para os inferiores (cf. de novo, o texto que acabei de citar da p. 212). Segundo Husserl, aquando da reflexão, todos os elementos de cada nível e, sendo o caso, dos níveis mediata e imediatamente inferiores tornam-se objecto do 'novo olhar', do 'olhar reflexivo', do Eu.

Husserl esclarece também em que sentido a reflexão é uma modificação: "todas as variedades da 'reflexão' apresentam o carácter de uma modificação de consciência (Bewußtseinsmodifikation) ... pode-se falar aqui de modificação (Modifikation) na medida em que toda a reflexão procede essencialmente de certas mudanças de atitude que transformam (Umwandlung) de forma determinada uma vivência previamente dada (vorgegebene), ou um dado vivencial (Erlebnisdatum) até aí irreflectido ... eles tornam-se assim modos de consciência reflectida... a vivência previamente dada pode mesmo ter já o carácter de uma consciência reflexiva de qualquer coisa: a modificação é então de grau superior (höheren Stufe); mas, finalmente chegamos até (kommen wir zuruck auf) às vivências absolutas e irreflectidas e aos seus dados reais ou intencionais (absolut unreflektierte Erlebnisse und ihre reellen oder intentionales Dabilien)" (p. 148, sublinhados por Husserl). (A comparação que Husserl faz mais adiante, § 111, p. 225, entre reflexão

e modificação de neutralização não nos é aqui de qualquer utilidade). Para poder responder à questão acerca da natureza desta modificação são necessários dois tipos de esclarecimentos: qual a função que cabe ao Eu nesta modificação a que se chama reflexão, e qual o modo de ser dado da vivência que, de irreflectida, passou a 'objecto' de uma vivência reflexiva. Do primeiro tipo de esclarecimentos trataremos seguidamente, visto que ele cai ainda no âmbito de (c); do segundo, em (d).

(ii) Excursus: Apontamento sobre a doutrina fenomenológica do Eu

Em toda a trama de que se compõe a Prova 1, a doutrina fenomenológica do Eu desempenha uma dupla função: o Eu é, por um lado, o responsável pela modificação reflexiva e esta última consiste numa vivência que revela, na opinião de Husserl, uma unidade individual; por outro lado, o Eu pode, ele próprio, funcionar como princípio de identidade do fluxo das vivências. Na sua primeira função o Eu parece então ser responsável pela unidade individual da vivência, na sua segunda função pela identidade do fluxo. Estas duas putativas contribuições do Eu para a prova da Unidade Eidética da Consciência fazem com que a exposição da doutrina fenomenológica que lhe concerne não possa ser por mais tempo adiada.

A doutrina fenomenológica sobre o Eu variou, como se sabe, muito ao longo dos anos, digamos de 1901, com as L.U. até 1927, com as C.M.. A doutrina exposta nas Ideen I pode

assim ser considerada como uma fase intermédia da evolução da posição de Husserl.

1. Começemos por 1901, pela Vª Untersuchungen. O problema que aí preocupa Husserl (§§ 1-8, especialmente §§ 4 e 8) no que diz respeito ao Eu, é a determinação da relação entre o eu empírico e os componentes reais (intencionais e não intencionais) das vivências. A caracterização desses componentes é, no essencial, idêntica à que é feita em 1913, nas Ideen I (e.g. § 36) e que já tive ocasião de expôr neste trabalho (§ 19 (B), I, b, (v)). Nas L.U. essa relação é descrita como podendo ser dupla:

- a. o eu considerado como pessoa empírica, como coisa corpórea e no mundo (tal como o farão as Ideen I na descrição da Atitude Natural), pode ser considerado como um objecto exterior à vivência, como um dado perceptivo possível (e.g. "ver o corpo próprio") e nunca como um conteúdo da vivência: a vivência do corpo com os seus conteúdos reais e o corpo como objecto exterior são fenomenologicamente inconfundíveis (L.U. Vª Unt. p. 353).
- b. o eu empírico reduzido ao seu conteúdo fenomenológico, o eu fenomenológico, não é outra coisa senão a totalidade unificada dos conteúdos das vivências, a unidade do fluxo da consciência (ob.cit. pp. 353-354). A relação deste eu fenomenológico com os conteúdos da vivência, é a seguinte: "certos conteúdos

são componentes duma unidade de consciência no flu
xo de consciência fenomenologicamente unitário de
um eu empírico. Este último é um todo real, que se
compõe realmente de partes múltiplas, e cada uma
dessas partes é dita 'vivência'. Neste sentido aqui
lo que o eu, ou a consciência vivem, é precisamen
te a sua vivência" (ob. cit. p. 352, sublinhado
por mim).

De acordo com b a relação entre a vivência e o eu que
a vive não é um modo de relação fenomenológica particular,
mas uma relação entre parte e todo, sendo a primeira um mo-
mento abstracto do segundo. Em poucas mas vigorosas palavras,
recusa Husserl o eu puro: "pelo facto que eles se unifiquem
assim (como partes e todo) e não façam senão um, o eu fenome
nológico, ou a unidade da consciência, encontra-se já consti
tuído sem que seja necessário, por acréscimo, um princípio
egológico (Ichprinzip) específico suportando todos os conteú
dos e unificando-os uma segunda vez. Aqui, como noutros casos,
a função de um tal princípio seria incompreensível" (pp. 354,
sublinhados por mim); e no § 8: "eu reconhecer, para falar
verdade, que eu não posso absolutamente chegar a descobrir
esse eu primitivo (Husserl refere-se ao 'eu puro' de Kant e
também à versão dada por Natorp deste 'eu') como centro de
referência necessária. A única coisa que eu sou capaz de ob-
servar, de perceber, é o eu empírico e a sua relação empírica
às vivências próprias e aos objectos exteriores..." (p. 361),
sublinhados por mim).

É conhecido que na 2ª edição das L.U., em 1913, Husserl se retracta em nota à p. 361, dizendo que desde 1901 aprendeu a não ter medo de cair em excessos metafísicos face ao Eu, e assim encontrou o Eu Puro.

2. Nas Ideen I as ocorrências relevantes da doutrina do Eu, encontram-se nos §§ 27, 37, 57 e 80. O assunto dos §§ 27 e 37 é já nosso conhecido: no § 27 o Eu designa a unidade da pessoa empírica, unidade 'material' corpórea (Leib); o § 37 reduz o Eu ao 'olhar do cogito' e torna-se assim 'eu puro' (das 'Gerichtetsein-auf des reinen Ich'). Perdeu-se assim por redução, qualquer referência ao eu-corporal da Atitude Natural. Mas, curiosamente, esta forma de obter o Eu-puro não consiste em nenhuma idealização do eu mas na 'simples' subtracção, por redução à imanências, do corpo próprio, e em especial na subtracção dos órgãos dos sentidos e do sistema nervoso. Para mais, ela ocorre, como vimos no § 19, no âmbito ainda duma descrição que, propriamente falando, ainda não abandonou a Atitude Natural (cf., ainda as afirmações finais do próprio § 37 que falam de "nós enquanto membros do mundo natural e na atitude natural" p. 67). Quero com isto sugerir que, propriamente falando, a situação descrita nestes dois parágrafos, 27 e 37, das Ideen I é muito semelhante, para não dizer idêntica, à descrita nas L.U.. Com esta 'pequena' diferença que o que aí se chamava 'eu empírico' chama-se agora 'eu puro'. (Husserl confessou em nota à 2ª edição que "aprendeu a ver o 'eu-puro'"). Nós não somos informados do conteúdo desse aprendizagem mas apenas do seu resultado. A

situação muda bastante, bruscamente embora, no § 57. Neste parágrafo, bem como no imediatamente anterior e nos que imediatamente se lhe seguem, estamos a operar reduções fenomenológicas. Estas consistem, no essencial, numa Époché, de que se faz uso como Époché Fenomenológica (cf. de novo, § 19 (C), deste trabalho) de tudo aquilo que é transcendente à consciência pura. Em particular, põe-se a questão de saber se, nesta conformidade, o ego puro pode ou não ser reduzido. A resposta de Husserl é negativa e isto devido ao facto de o 'eu puro' exhibir as seguintes características fenomenológicas:

- (1) "uma vez executada a redução, se nós percorrermos o fluxo das múltiplas vivências que, só ele, subsiste... o Eu parece estar lá e mesmo estar lá necessariamente (das Ich schein beständig ja notwendig da zu sein)" p. 109;
- (2) "Ele (o Eu) pertence (gehört) assim a toda a vivência que ocorre e decorre; o seu 'olhar' ('Blick') dirige-se ao objecto 'através' ('durch') de cada cogito actual. O raio desse olhar (Blickstrahl) varia (wechselnder) com cada novo cogito e desaparece (verschwindend) com ele" (p. 109, sublinhados por mim); e contudo
- (3) "o eu permanece idêntico" (Das Ich aber ist ein Identisches p. 109); o Eu, é assim um elemento necessário do fluxo reduzido (p. 109); "a identidade absoluta que ele conserva através de todas as mudanças reais e possíveis das vivências não permite

que se o considere (ao Eu) sob nenhum aspecto como uma parte ou um momento real das vivências ... ele é uma transcendência da imanência" (pp. 110-111, os últimos sublinhados são de Husserl). E Husserl afirma que, desta forma, faz sua a máxima kantiana segundo a qual: "o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações" (p.109).

O comentário a esta doutrina será feito mais abaixo em 4. É importante assinalar, desde já, que, ao contrário do que se afirmava nas L.U. e, em certa medida ainda, no § 37 das Ideen I⁽³⁾, o Eu como princípio de identidade é agora algo mais que a simples soma das partes que seriam as vivências. É, diz Husserl, por essa razão mesma que ele deve ser definido como transcendência na imanência. No entanto, não há em (1), (2) e (3) um só argumento que nos diga porque esse eu deve ser considerado como não empírico, i.e., porque razão ele não deva ser considerado como o princípio de identidade empírico e contingente das minhas experiências (argumentos retirados da Prova acerca do carácter absoluto da consciência serão examinados à parte e rejeitados no parágrafo seguinte deste trabalho).

O § 80 das Ideen I vai agora desenvolver as ideias do argumento (1)-(3), do § 57, ao estudar "a relação das vivên

(3) Na medida em que cada 'eu' se parecia esgotar no olhar de cada cogito e o Eu poderia assim ser pensado como a 'soma' desses olhares. Note-se que não estou a afirmar que haja uma contradição na doutrina (§ 35/§ 57). Creio antes que há um avanço, e substancial, no desenvolvimento da mesma. Pode-se perfeitamente afirmar que o eu está em cada um desses 'olhares', é a 'soma' deles, e é também algo mais que is so, o princípio de identidade do fluxo desses olhares.

cias ao eu puro" (título do § 80). As novidades que Husserl aí nos proporciona, e que convém acrescentar às afirmações do § 57, são essencialmente três:

- (4) toda a vivência actual implica necessariamente na sua essência um raio de intencionalidade que emana do olhar do eu (cf. supra afirmação (2) e de novo Ideen I p.160). Mas, "as outras vivências que desempenham por relação à actualidade do Eu o papel de meio geral (allgemeine Milieu) não apresentam sem dúvida essa relação característica ao Eu de que já se falou. E contudo elas participam também no Eu Puro e este nelas (haben auch sie ihren Anteil am reinen Ich und diesen an ihnen). Elas 'pertencem-lhe' ('gehören') como 'as suas' ('die seinen'), elas são o seu pano de fundo de consciência (Bewußtseinhintergrund) o seu campo de liberdade (sein Feld der Freiheit)" (p.160, Husserl sublinha 'sein', os outros sublinhados são meus);
- (5) "Se bem que ele esteja interligado e unido (Verflochtenheiten) a todas as 'suas' vivências, o eu que as vive não é contudo qualquer coisa que possa ser considerado por si (für sich) e tratado como objecto próprio de estudo (eigenen Untersuchungsobjekt). Se abstrairmos da sua 'forma de se reportar' ('Beziehungsweise') ou 'de se comportar' ('Verhaltensweisen') ele é absolutamente desprovido de componentes eidéticos e não tem mesmo nenhum conteúdo que se possa explicitar (explikablen); ele é em si e por si indescritível (unbeschreiblich): eu puro e nada mais (reines Ich und nichts weiter)" (p.160 in fine, sublinhados de Husserl);

(6) e contudo, é pela razão apresentada em (5) que é possível uma multiplicidade de descrições fenomenológicas importantes acerca das várias formas de comportamento do eu puro face às vivências e ao fluxo. Traçam-se assim duas orientações para as investigações fenomenológicas transcendentais: orientação subjectiva (relação eu-vivências), orientação-objectiva (relação subjectividade-objectividade) (subjektiv-orientierte; objektiv-orientierte p. 161).

3. Nas C.M. na Quarta Meditação (especialmente nos §§ 30-33, 36 e 41), a doutrina do Eu tal como foi apresentada nas Ideen I sofre consideráveis desenvolvimentos. A ideia geral que preside a esses desenvolvimentos é exposta nos § 41. Assumir que "os objectos não existem para nós e não são o que eles são senão como objectos de uma consciência real ou possível" (C.M. § 30 p.99) é, digamos, o princípio básico da orientação-objectiva que estuda precisamente essa relação da subjectividade transcendental com a objectividade constituída; ora, reconhece-se agora, e entra-se assim na ideia principal do § 41, que "tudo o que existe para a consciência se constitui nela própria... cada forma de transcendência é um sentido existencial que se constitui no interior do ego" (p. 117). Nesta conformidade, a orientação-objectiva pode ser representada como, digamos, uma descrição preparatória da investigação em profundidade (genética) que cabe agora à orientação-subjectiva. Esta última consiste "numa explicitação consequente, realizada sob a forma de ciência egológica sistemática tendo em conta todos os sentidos existenciais possíveis para mim, como ego" (§ 41 p. 118). O verdadeiro sentido da orientação objectiva reside portanto agora na actividade de constituições dos

objectos para o ego. Esta actividade é, no fundo, a actividade pela qual o próprio ego se auto-constitui (cf. § 33). Dos vários aspectos particulares inerentes ao desenvolvimento desta ideia geral, três interessam-nos particularmente, acrescentá-los-emos aos seis, (1) a (6), que tivemos ocasião de ver. Temos assim:

- (7) o eu-substracto dos hábitos: "é necessário notar que esse eu central não é um polo vazio de identidade (tal como não o é qualquer outro objecto); em consonância com todo o acto que ele efectua e que tem um sentido objectivo novo, o eu - ... - adquire uma propriedade permanente nova ... que me pertence enquanto habitus... constituindo-se a si próprio como substracto idêntico das suas propriedades permanentes, o eu constitui-se ulteriormente em permanência como eu-pessoa" (§ 32 p. 101); e no § 33: "essa actividade pela qual eu afirmo e explicito a existência, cria um habitus no meu eu; e, por esse habitus, o objecto em questão pertence-me em permanência como objecto dessas determinações" (p. 102).

É, em larga medida, a cláusula restrictiva das Ideen I, expressa acima pela afirmação (5), que é agora abandonada com esta doutrina do habitus.

Penso que é provável que, nas Ideen I, Husserl, tendo embora já aprendido a reconhecer o Eu cuja existência negava nas primeiras edições das L.U., tivesse ainda algum receio em, pela simples admissão desse Eu, lhe atribuir predicados metafísicos que naturalmente desejava manter fora de acção (na p. 110 das Ideen I, Husserl sente mesmo a necessidade de afir

mar que: não se deve ultrapassar a propósito do eu, limites dos data fenomenológicos, e que "todas as doutrinas sobre esse eu que saem desse quadro, devem ser postas fora de circuito"). Subsequentemente, é a própria prossecução da investigação fenomenológica ao longo dos anos, tal como Husserl a vai progressivamente concebendo, que o leva a concluir a favor de um Eu que não é um mero polo vazio. Ser um mero polo de identidade vazio de conteúdo é uma característica que Husserl muito provavelmente atribui ao Eu kantiano da Apercepção, o qual é mesmo referido nas Ideen I (p. 109). Mas, se nas C.M., o Eu já não é vazio ele também não é dotado de propriedades metafísicas, e.g., as criticadas por Kant nos Paralogismos (K.r.V. AK.III pp. 261-281); trata-se nos C.M. de um Eu que é substracto de habitus e por essa razão, "dotado de uma genese e de uma história" (C.M. § 37 p. 109). A descrição do Eu passa assim a ser muito mais rica do que as Ideen I se atraviam a admitir (cf., de novo, a afirmação (5)), mas procura de igual forma manter-se ao abrigo da Metafísica. O problema continua, naturalmente, a ser o de saber se esse eu-substracto do habitus, verdadeira alternativa ao formalismo kantiano e à metafísica da alma, poderá ser 'outra coisa' que não um eu-empírico, mesmo que este seja dotado de espontaneidade orginária.

- (8) "do eu como polo idêntico e como substracto de hábitos distinguimos o ego tomado na sua plena concreção (que chamaremos com o termo de Leibniz, 'mônada'), acrescentando-lhe aquilo sem o qual o

eu precisamente não poderia existir concretamente
Ele só pode ser concreto na multiplicidade do flu-
xo da sua vida intencional" (§ 33 p.102), subli-
 nhados por mim).

Esta segunda afirmação é muito importante porque ela vem precisar melhor a natureza da afirmação (7) em confronto com a afirmação (5). Há no Eu um 'polo de identidade' que permanece em toda a diversidade do fluxo (como foi descrito na afirmação (3)); aceite-se também que podemos atribuir a produção desse polo de identidade à espontaneidade intencional da consciência. Mas, esse 'polo de identidade' só por si seria eidética e descritivamente vazio como o afirma (5) e como o vem reforçar (8); então, o eu-substracto-de-habitus afirmado em (7) não coincide com esse polo de identidade mas resulta da sedimentação das vivências, ou melhor, das actividades intencionais que o eu opera em cada experiência como se pode deduzir conjuntamente das afirmações (7) e (8).

Este ponto é importante. É conhecida a polémica travada por David Hume contra uma certa concepção da identidade pessoal que faz desta o atributo de uma substância simples (Hume, Treatise, ed. D. Macnabb, p. 300-304 e 308). Que o resultado dessa polémica foi favorável a Hume é implicitamente aceite por Husserl nas L.U. em 1901, visto que, tal como Hume no Treatise, faz coincidir o Eu com o fluxo concreto das vivências (cf. Husserl citação já feita das L.U. e Hume, Treatise p. 308-312) e rejeita um Ichprinzip. Seguidamente, é provável que o aprofundamento da ideia de uma espontanei-

dade da intencionalidade, conjuntamente com uma certa atenção dada à posição kantiana, e mesmo cartesiana, sobre este tema do Eu, tenha conduzido Husserl a falar nas Ideen I de um polo de identidade - polo que Hume parece rejeitar (cf. Hume, ob. cit. p. 304-309), em especial, por rejeitar que se faça equivaler polo de identidade a alma (soul) ou substância (substance, ob. cit. p. 304). Mas Husserl pode afirmar esse 'polo' negando ao mesmo tempo (cf. de novo a afirmação (5)) que ele seja identificável com alma ou substância. Por fim, é também plausível pensar que Husserl esquiva o formalismo do Eu da Apercepção Transcendental kantiano, e a consequente aridez que lhe é inerente, bem como o substancialismo de Descartes (a que Husserl nunca aderiu), e retoma a um nível que ele pretende transcendental e não empírico uma concepção do Eu muito semelhante à proposta pelo próprio Hume: substracto de habitus, essencialmente determinado por uma estrutura retencional (a memória para Hume, cf. Treatise pp. 310-311), identificado com a multiplicidade concreta das suas experiências, sujeito a 'leis' de associação (Husserl substitui aqui o termo 'causalidade' por 'motivação', cf. C.M. § 37, p. 109 a associação é apresentada por Husserl como princípio da gênese passiva no § 39 cf. também § 38; para a versão proposta por Hume cf. Treatise pp. 308-312). Creio que o leitor, conhecedor da doutrina de Hume a que tenho vindo a fazer referência e da de Husserl exposta nos parágrafos da C.M. também referidos, me concederá facilmente que, no que diz respeito exclusivamente à concepção dos tipos de experiência que são nucleares na constituição do ego concreto, a seme-

lhança entre ambas é notável. Resta a diferença, cada vez mais difícil de exhibir, de que Husserl nos assegura que se trata do ego transcendental, ao passo que Hume se move, como se sabe, no terreno do empirismo. O que nos conduz ao último aspecto das C.M. que gostaria de destacar:

(9) da difícil distinção in concreto entre 'ego transcendental' e 'eu empírico':

- 9-a. Argumentando, no § 38 das C.M., a favor da anterioridade (que neste contexto genético é de grande importância) da gênese passiva face à gênese activa, Husserl afirma que as configurações superiores da razão, efectuadas por gênese activa, "não podem ser consideradas, como já dissemos, como pertencentes sem mais a todo o ego concreto como tal, como já o mostram as recordações da nossa infância" (p. 112 sublinhado por mim);
- 9.b. no parágrafo acerca da plena concreção do eu (§ 33) Husserl termina afirmando que "isto vale para o ego transcendental mas também, num plano paralelo, para o eu psicologicamente puro) e para todo o sentido do ego" (p. 58 sublinhados por mim).

Parece-me que estas afirmações que ocorrem no contexto de uma investigação putativamente transcendental, mas nos quais se evocam 'as nossas lembranças de infância', e se afirma que o que se disse se aplica a todos os sentidos do

ego, contribuem, para tornar mais plausível a ideia que tenho vindo a sugerir, i.e., a ideia segundo a qual onde Husserl 'vê' a descoberta, a exploração sistemática e o aprofundamento do transcendental se poderá (e, eventualmente, deverá) 'ver' uma 'descrição' do 'eu empírico' e das propriedades intencionais que, naturalmente, este eu tem. (Retomarei esta questão no ponto 4. desta alínea) ⁽⁴⁾.

(iii) A 'função de unidade' do Eu e a reflexão:

Retomando agora a linha de raciocínio inerente à Prova 1, vemos que o Eu tem para Husserl, nas Ideen I e sob a designação de 'Eu Puro', uma importante função de unidade/identidade face ao fluxo das vivências; ele tem também uma importante função na reflexão. Esta última, sendo uma modificação e um acto do Eu parece fundar-se, em última instância, na espontaneidade livre do Eu; o fluxo das suas vivências é, como afirma Husserl na proposição (4), o seu campo de liberdade e é face a este campo de liberdade que o eu pode assumir um comportamento reflexivo (cf. supra proposição (6)). Estas duas funções do Eu 'Puro', unidade/identidade do e no fluxo, e liberdade para operar a modificação reflexiva, estão

(4) Creio que uma exposição da posição de Husserl na P.P. não faria senão reforçar esta ideia, mas creio também já ter avançado o suficiente para a tornar bastante plausível e poder fazer assim a economia desta exposição que traria problemas suplementares que ultrapassam os limites do presente trabalho (cf., no entanto, acerca do Eu, P.P., §§ 3-5 e 41-44).

intimamente ligadas. Mais precisamente, é plausível supor, em bora Husserl não o afirme explicitamente, que a segunda deriva da primeira: é por o fluxo ser o seu fluxo que o Eu é livre de operar essa modificação reflexiva. Por esta razão também se revelou necessário, para esclarecer a possibilidade última dessa modificação, representar a relação do Eu com as vivências, foi essa a função do Excursus.

(d) A 'vivência-objecto' é dada na reflexão com validade absoluta

Vimos, em (b), que toda a vivência se pode tornar objecto num acto de reflexão. Chamemos à vivência assim dada nesse acto 'vivência-objecto'. Vimos em (c), que esse acto de reflexão é uma modificação através da qual o Eu exerce a sua liberdade no campo que lhe é próprio, o fluxo das vivências. A nossa questão, com vista à compreensão de (d), é agora a de saber como (wie) é dada a 'vivência-objecto' na reflexão. A resposta a esta questão é bem mais complexa do que à partida se poderia supor. Ela supõe fases. Numa primeira fase (i) Husserl descreve em termos gerais esse modo do ser dado como 'vivência-objecto' na reflexão. Numa segunda fase (ii), o aprofundamento da consciência do tempo torna-se necessário. Por fim, em (iii), Husserl é levado a concluir em favor da validade imediata do modo do ser dado da 'vivência-objecto' na reflexão exibindo argumentos retirados da estrutura temporal da consciência.

(i) Descrição do modo de ser dado da 'vivência-objecto' na reflexão

Esta primeira fase da explicação consiste numa 'descrição' das propriedades gerais do ser dado da 'vivência-objecto' e das estruturas gerais da consciência envolvidas nessa doação. Esta descrição não envolve o recurso a uma estrutura fina (esse será o objectivo de (ii)), mas limita-se a determinar as modalidades de consciência envolvidas na reflexão; modalidades a que poderíamos chamar, em consonância com (c), os módulos das atitudes ou comportamentos do Eu aí envolvidos. As propriedades gerais que Husserl atribui ao ser dado da 'vivência-objecto' na reflexão, são as seguintes: "o que a reflexão apreende de forma perceptiva caracteriza-se por princípio como qualquer coisa (etwas) que,

- (1) "está lá e dura" (ist und... dauert, p. 63), é um 'agora' (jetzt, p. 145)

e também que

- (2) "já lá estava antes" (schon war ehe, p. 63), i.e., 'acaba mesmo agora de ocorrer' (p. 145).

Husserl expressa exactamente estas mesmas ideias, (1) e (2) no § 77 da forma seguinte: "a vivência realmente vivida num dado momento, dá-se, no instante em que cai novamente sob o olhar de reflexão como verdadeiramente vivido (als wirklich erlebtes); como existindo 'agora' (als 'jetzt' seind); mas não é só isso, ela dá-se também como algo que acaba mesmo agora de ocorrer (als soeben gewesen seind) e,

na medida em que ela era não vista (unerblicktes war), ela dá-se precisamente assim, como"

(3) "tendo existido não reflexivamente" (als unreflektiert gewesen, p. 145).

Estas são as três propriedades notáveis que a 'vivência-objecto', dada na reflexão, exhibe. Passa-se então à descrição das modalidades de consciência envolvidas na reflexão. Husserl determina-as segundo dois parâmetros o 'antes' (ehe) e o 'que está para vir' (künftig kommend, p. 145). Estes dois parâmetros determinam outras tantas modalidades da consciência ou, se se preferir, outros tantos comportamentos espontâneos do Eu: uma modalidade de retenção e uma modalidade de protensão.

Descrita em termos gerais, a primeira modalidade, da retenção, consiste como o próprio nome indica numa operação pela qual no fluir do fluxo aquilo que é actual é retido. E a segunda modalidade, a protecção consiste, como indica também o seu nome, numa operação pela qual aquilo que ainda não é actual, é antecipado. Mas, nós sabemo-lo, é diferente tentar reter hoje uma coisa para me lembrar dela amanhã ou, conversivamente, eu tentar antecipar hoje quais poderão ser (algumas das) as minhas experiências (vivências) de manhã; e, por sua vez, ambas são diferentes da retenção que eu efectuo quando estou actualmente a ouvir uma melodia que, por hipótese, conheço bem e da qual retenho os sons (as notas musicais) que 'acabam agora mesmo' de ser emitidos, e da protensão em que eu antecipo os próximos sons que, se a melodia não ces-

sar e os músicos não desafinarem, deverão ocorrer. Husserl é então levado a distinguir entre retenção primária (primären Retention ou primären Erinnerung, p. 145) e recordação (Widererinnerung, p. 145); e entre protenção imediata (unmittelbare Protention, p. 145) e expectativa (Vorerinnerung ou vorblickenden Erwartung, p. 145) ⁽⁵⁾.

Focando agora o aspecto que nos interessa: a relação entre estes quatro modos de consciência e a reflexão, vemos que, sendo possível considerar cada um deles como uma reflexão — respectivamente, uma reflexão sobre o que vivi eu ontem, uma reflexão sobre o que acabo justamente de viver, uma reflexão sobre o que antecipo que venha já a seguir, ou uma reflexão sobre quais são as minhas expectativas acerca das minhas experiências de manhã — apenas o segundo modo: a retenção primária do que acabo justamente de viver, é intrinsecamente constitutivo da estrutura da consciência reflexiva. Com efeito, a memória, por exemplo, repousa sobre a propriedade de retenção primária: eu percebo agora algo como 'algo que acabo justamente de viver' e assim a memória reflexiva pode dias depois rememorar esse algo que eu percebi. Por seu lado, a protenção e a antecipação supõem, para que sob elas eu possa reflectir, que eu perceba algo sob a forma 'acabo agora mesmo de antecipar qualquer coisa'. Vejamos em particular o exemplo da melodia. Suponhamos que eu ouvi as três ou qua-

(5) nas VZB, de 1904-1905, Husserl opõe pela primeira vez 'retenção', ou 'lembrança primária', que participa ainda da intuição imediata, a 'rememoração' ou 'memória propriamente dita' (cf. VZB, §§ 11-13 e Anexo I pp. 84-86 sobre a retenção; e VZB, §§ 14 e 18 sobre a rememoração).

tro primeiras notas musicais do que julgava ser uma melodia que eu bem conheço, mas, imediatamente a seguir a sequência das notas revela-me que se trata afinal de outra melodia que começa da mesma maneira. Eu posso então descrever esta situação da forma seguinte: ao ouvir as três primeiras notas eu antecipei imediatamente (unmittelbare Protention) quais as notas que se 'deveriam' seguir mas, deu-se o caso de não ser assim. Ora, para que eu possa descrever assim a minha antecipação imediata é necessário que eu tenha retido de modo primário essa mesma antecipação imediata enquanto tal; pela simples razão que, se tal não fosse o caso, eu não 'saberia' que tinha antecipado uma certa melodia e que essa antecipação acabou afinal por ser decepcionada.

Pode então concluir-se que o módulo cuja 'estrutura fina' interessa agora analisar, aquele que é intrinsecamente constitutivo da reflexão, é o da retenção primária.

Nas mais importantes 'análises' fenomenológicas é possível distinguir entre uma 'descrição' do que podíamos designar por 'módulo' da vivência em questão, e uma 'explicação' do que podíamos designar pela sua 'estrutura fina'⁽⁶⁾. A descrição do 'módulo' faz apelo à propriedade fundamental da intencionalidade, o "ser consciência de...", e descreve o como (wie) dessa vivência, e.g. "na retenção, algo é retido", e "é retido de tal ou tal maneira". A 'explicação' serviria, segundo Husserl, para descrever os putativos componentes

(6) Tanto quanto tenho conhecimento, esta distinção entre descrição do módulo e explicação da estrutura fina de cada tipo de vivência é uma novidade do presente trabalho. Com ela pretendeu-se contribuir para uma clarificação da interpretação da Fenomenologia de Husserl. Passe a imodéstia e creio que a distinção podia, no que toca ao seu valor hermético ser posta em pé de igualdade com a célebre distinção de Eugen Fink entre 'conceitos temáticos' e 'conceitos operatórios' (cf. Fink, E. 1959 pp. 214-230).

(Komponenten) da vivência em questão, e.g., impressões enquanto opostas a percepções, relações de fusão intencional dessas impressões, etc. A descrição do módulo não levanta, quanto a nós, dificuldades de qualquer espécie, em particular pelo facto de que ela é relativamente trivial; enquanto que a explicação da estrutura fina levanta, em nossa opinião, dificuldades insuperáveis, em particular porque ela ultrapassa o domínio do dado em direcção à extrapolação. (Mais adiante, neste parágrafo e nos seguintes, se retomarão estas questões).

Ora analisar a 'estrutura fina' deste módulo, a 'retenção' conduzir-nos-á seguidamente a abordar alguns aspectos da doutrina fenomenológica do tempo. Com efeito, veremos que é por relação à temporalidade imanente do fluxo das vivências que esta modalidade de retenção primária pode ser explorada.

(ii) Aprofundamento de alguns aspectos da consciência do tempo

É, com efeito, por relação à temporalidade inerente ao fluir do fluxo das vivências que esta modalidade da retenção primária pode ser explorada, visto que ela opera no tempo, em especial, sobre o 'agora' e o 'vem justamente de ocorrer'.

A doutrina fenomenológica do tempo é exposta pela primeira vez de forma 'sistemática' nas VZB em 1904, é a maior parte em 1905; e é sucessivamente reescrita e 'completada' entre 1908 e 1911 e, de novo, em 1917. Parte dessa doutrina reaparece nas Ideen I a meio do § 78 (p. 149) que trata, como já

referi, da reflexão, e nos §§ 81-83 que tratam explicitamente do tempo fenomenológico. São conhecidas as dificuldades que habitualmente são imputadas a esta doutrina, as suas obscuridades, as suas eventuais lacunas e contradições⁽⁷⁾. Uma exposição desenvolvida desta doutrina está aqui, obviamente, fora de questão. Para o objectivo que se tem em vista, a saber, compreender o modo de ser dado da 'vivência-objecto' na reflexão através de um esclarecimento da estrutura retencional, entendida esta última como operando no tempo, é suficiente destacar alguns aspectos da doutrina. Num esforço para evitar as obscuridades e contradições até onde isso for possível, vou apresentar os vários aspectos que seleccionei desta doutrina por níveis sucessivamente mais 'profundos'. No fim desta apresentação tornar-se-á patente, espero, que a profundidade da análise é mais desejada por Husserl do que efectivamente conseguida. Com efeito, tal profundidade não poder ser atingida sem contradições, o que significa, no fundo, que ela não pode, de todo, ser atingida.

Nível 1: Tempo Objectivo/ Tempo Fenomenológico

É necessário distinguir, diz Husserl, entre o tempo fenomenológico que é a forma unitária (einheitlichen Form) de todas as vivências pertencentes a um fluxo-de-vivências e o tempo 'objectivo', ou cósmico (objektiver e.i. der kosmischer Zeit, Ideen I, p. 161). O tempo fenomenológico é imanen-

(7) Granel, 1968 especialmente pp. 15-71 e, mais recentemente, Symposium: What is still valuable in Husserl analyses of Inner Time-Consciousness, comunicação de P.K. McInerney e comentário de J.C. Evans, in The Journal of Philosophy, vol. LXXXV, Nº 11, NOVEMBER 1988.

te à vida dessa consciência e, por essa razão, não pode ser medido pela posição do sol, pela hora ou por qualquer instrumento físico, ele não é, em geral, mensurável (überhaupt nicht zu messen, p. 162).

Os seus modos de se dar (Gegebenheitmodis) são o 'agora' (Jetzt), o 'antes' (Vorher) e o 'depois' (Nachher p. 162). Em particular, o futuro não é um modo do tempo fenomenológico. Do ponto de vista da imanência estrita, a única que agora nos interessa, é relevante apenas o que a consciência vive ou já viveu - o 'já ter vivido' (passado) é a forma pretérita do 'vive' - e não o que 'ainda não viveu', futuro. Não me parece que este ponto levante qualquer dificuldade ou que ele seja questionável. Com efeito, se estamos interessados na constituição do tempo imanente e do fluxo no tempo imanente, é óbvio, que o futuro i.e. 'o que a consciência ainda não viveu', não pode entrar aqui em linha de consideração, visto que, digamos, a consciência não tem qualquer experiência dele. É claro que, na vida consciente, se pode 'antecipar' ou 'ter em expectativa' algo que ainda se não viveu. Nestes casos, é de novo, no presente, no 'agora' (Jetzt), que se vive essa antecipação ou expectativa. Esta explicação é útil porque nos ajuda a compreender algo em relação aos três modos de ser dado do tempo fenomenológico: vive-se o 'agora', e é face a esta sucessão de 'agoras' que uns são ditos 'vir antes' (Vorher) e outros 'depois' (Nachher); mas, e este ponto é muito importante, algo só é 'antes' ou 'depois' depois de já ter sido 'agora' (de dois 'agora' já ocorridos pode-se dizer: este 'agora' foi antes e este outro

'depois'), ou no momento em que é 'agora' (por relação a um 'agora' presente vivido pode-se dizer: este 'agora' é depois deste outro 'agora' e este outro foi antes daquele que presentemente vivo).

Distinguindo entre 'tempo objectivo' ou 'côsmico' e 'tempo imanente' ou 'fenomenológico', a doutrina fenomenológica do tempo interessa-se em primeiro lugar, pela caracterização do segundo e, só numa fase posterior da doutrina, pelo problema de saber como é possível subjectivamente representar o tempo objectivo, ou seja, pelo problema da produção da representação do tempo objectivo.

Afigura-se-me necessário antecipar alguns esclarecimentos sobre alguns aspectos da interpretação crítica da doutrina de Husserl que o presente trabalho irá propôr. Um problema que será muito discutido no fim deste parágrafo e em todo o § 22, é a questão de saber se existe uma estrutura da vivência que deva ser caracterizada como "conteúdos realmente imanes" da vivência e, em particular, se esses conteúdos são constituídos por sensações, ou impressões ou, ainda, proto-impressões (ou impressões originárias). É por pensar que tal é, na realidade, o caso, que Husserl pensa que existe uma dimensão fenomenológica profunda. A nossa interpretação crítica procurará promover e justificar a ideia contrária. Um aspecto de particular importância para essa interpretação crítica consistirá então em negar a possibilidade de uma análise da percepção ou da estrutura perceptiva da consciência, que pudesse ir para além do que aí é dado: o acto perceptivo e o seu objecto intencional. Em particular, será necessário

negar que existam "conteúdos realmente imanentes" da vivência, para além da pura relação intencional ao objecto, e, a fortiori, que as sensações, impressões ou impressões originárias possam constituir esses putativos conteúdos, e nessa conformidade, serem descritas. Não é possível 'descrever em profundidade' a um nível inferior ao que corresponde à percepção. Não é, em particular, possível opor à percepção como 'estrutura modular', a relação entre intenção e impressão (ou complexo de impressões) como sendo a sua (da percepção) 'estrutura fina'. Contudo, de momento é conveniente falar como se tal fosse possível. A razão dessa conveniência reside no facto de que falar dessa maneira é condição necessária para se poder expor 'a teoria' de Husserl e é esse, por agora, o nosso objectivo. Acresce ainda que muito do que Husserl afirma acerca da relação entre impressão e tempo vivido — e que corresponderia supostamente à 'descrição' de uma 'estrutura fina' da temporalidade na percepção — pode ser parafraseado em termos de 'estrutura modular', i.e., pensando essa mesma relação como relação entre percepção (ou percepções) e tempo vivido; passando para o nível modular a descrição adquire toda a sua legitimidade⁽⁸⁾.

(8) Naturalmente que não é nossa intenção negar a existência de impressões no sentido em que se diz de alguém que "ficou impressionado com algo", ou que "é uma pessoa impressionável". Parafraseadas em conformidade com a descrição que aqui se contrapõe à de Husserl, estas afirmações significariam que uma determinada vivência foi percebida de forma particularmente intensa e ficou retida durante um lapso significativo de tempo. O aprofundamento desta afirmação, sendo uma questão relevante provavelmente da psicologia empírica (qualquer que seja ou venha a ser a configuração desta disciplina) não é aqui considerado.

Antes de passar para o nível 2 é útil estabelecer quais as várias afirmações avançadas neste nível 1 acerca do tempo fenomenológico (a letra T antes de cada número indica que nos referimos à doutrina do Tempo; salvo indicação em contrário a menção das páginas refere-se como habitualmente às Ideen I).

- T(1) é uma forma unitária (einheitlichen Form p. 161)
 T(2) não é mensurável em geral (überhaupt nicht zu messen p. 162)
 T(3) os seus modos são o 'agora', o 'antes' e o 'depois' (Gegebenheitsmodis: Jetzt, Vorher, Nachher p. 162).

Nível 2: o 'tempo imanente' aspectos gerais:

O nível 2 é, todo ele, composto por um desenvolvimento de T(1). Nessa conformidade ele será mais bem representado como uma instanciação dessa proposição. Temos assim:

- T(1) a - "a propriedade eidética que exprime o termo geral de temporalidade aplicado às vivências em geral não designa apenas (mas também) um carácter que possui de modo geral cada vivência tomada isoladamente, mas uma forma necessária que liga as vivências às vivências (Erlebnisse mit Erlebnisse verbindende notwendige Form)" (p. 163, sublinhado por Husserl);
- T(1) b - "Cada (Jedes) evidência real (nós formamos esta vivência fundando-nos sobre a clara intuição de uma reali

dade vivida - wir vollziehen diese Evidenz auf Grund der klaren Intuition liner Erlebnismwirklichkeit) é necessariamente algo que dura (ein dauerndes); e com esta duração (Dauer) ela ordena-se a um contínuo sem fim (endlosen Kontinuum) de durações - a um contínuo preenchido (enfüllten). (...) Ela pertence a um único (einen) 'fluxo de vivências' sem fim (...) Ele não pode começar nem acabar" (kann nicht anfangen und enden, p. 163, sublinhados por Husserl);

T(1) c - o 'fluxo-unitário-das-vivências' pode ser apreendido pelo Eu, através de uma ideação reflexiva, como uma Ideia no sentido kantiano. Esta ideia é exposta por Husserl em diversos momentos das Ideen I, as ocorrências mais significativas são: p. 163 onde é afirmado a pertença de cada vivência ao Eu e a possibilidade efectiva de o Eu dirigir o seu 'olhar puro' para a vivência como existindo realmente e durando no tempo fenomenológico; p. 166, ab initio, onde é afirmado que o 'olhar do eu' se pode dirigir reflexivamente sobre uma vivência por mais longe (soweit, Husserl sublinha) que esta se encontre no encadeamento do fluxo; e pp. 166-167, onde é afirmado, que dada a ausência de limites no desenvolvimento (Grenzenlosigkeit in Fortgang p. 166, Husserl sublinha) das intuições imanentes sobre o fluxo, ele próprio, sem fim, é possível que este último seja dado na ideação com a unidade própria de uma ideia no sentido kantia

no (p. 166-7, Husserl sublinha). É importante enfatizar que, no início da exposição desta ideia, na pág. 163 in fine, Husserl esclarece que "esta evidência (diese Evidenz - a evidência que justifica T(1)-c) nós obtemo-la de facto realizando de forma viva (nachlebend), através da intuição, o que nós descrevemos".

Ter-se-á sido sensível à notável semelhança que existe entre representação fenomenológica dos aspectos gerais do 'tempo imanente' e três das cinco proposições kantianas da Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit, K.r.V. § 4. A ideia do tempo como forma unitária (T(1) e T(1)a) é muito semelhante à que é expressa por Kant na proposição 4; a ideia da ordenação sucessiva, ou sucessão (Folge) necessária, das representações (vivências) na dimensão única do tempo (T(1)b) é também semelhante à que é expressa por Kant na proposição 3 ; a ideia de que o tempo imanente deve ser dado (representado) como unidade infinita, que Husserl chama, a propos, ideia kantiana, é semelhante à afirmação de Kant na proposição 5 (Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als unli-genschränkt gegeben sein, AK.III p. 58).

Podemos agora perguntarmo-nos de onde retira Husserl a evidência para as proposições T(1)a, T(1)b e T(1)c? A resposta, dada pelo próprio Husserl, é que wir vollziehen dieser Evidenz auf Grund der klaren Intuition einer Erlebniswirklichkeit (p. 163). Não creio que haja melhor sugestão a fazer. Nós 'sabemos' de forma imediata que cada experiência pos

sui o seu tempo, o tempo em que a vivemos, que todas elas se ligam 'necessariamente' num tempo que é o da nossa vida consciente, T(1)a; 'sabemos' que a nossa vida consciente é um contínuo sem fim e (se excluirmos o sono e o tempo 'objectivo' da nossa morte) que pertence a um único fluxo de vivências, as nossas T(1)b; e 'sabemos' que nós (o 'Eu' se quisermos) podemos reflectir sobre esse fluxo uno e sem fim e que nessa reflexão, este fluxo nos aparecerá como uma ideia visto que "não o podemos ver todo", "actualizar todo", por exemplo, desde a infância até 'agora', T(1)c. 'Sabemos' tudo isto. Esse saber é comum a todos nós de forma mais ou menos explícita e é facilmente explicável. Esse 'saber' é, digamos, trivial. Também o é a 'teoria' representada por T(1)a - T(1)c. Ela não é trivial por ser imediatamente evidente. Ela é imediatamente evidente por ser trivial. Com efeito, interpretada como sugere o próprio Husserl, como sendo a explicitação de um 'saber' imediato e comum esta 'teoria' tem um alcance de mera representação linguística (T(1)a - T(1)c) desse saber. Note-se que a 'teoria' não nos diz como é assim, nem porque é (ou deve ser) assim, mas apenas que é assim. E nós 'sabemos' que é assim. E a teoria é trivial. Não contendo nenhuma reivindicação explicativa, ela não explica por isso mesmo o que quer que seja do fenómeno, relata-o. De resto, mesmo antes de começar a enunciar as proposições que referimos pelos números T(1)a - T(1)c, Husserl produz a afirmação seguinte: "por felicidade (zum Glück) podemos deixar de lado (außer Spiel lassen) o enigma da consciência do tempo nas nossas análises preparativas, sem

lhes comprometer com isso o rigor. Nós apenas o iremos aflo-
rar nas proposições (Sätzen) seguintes..." (p. 163).

Nível 3: Intermezzo: um Problema que conduz ao 'aprofundamen-
to' da Consciência do Tempo

Mas, por infelicidade, Husserl não pode, a despeito da sua intenção explícita, deixar de lado todos os aspectos enigmáticos da consciência do tempo. E não pode porque, em particular, Husserl pretende promover uma difícil teoria acer-
ca da articulação entre sucessão (Folge) e simultaneidade
(Gleichzeitigkeit) a propósito dos três modos de ser dado do tempo imanente (cf. supra T(3)); teoria que é, como veremos, crucial para explicar o fenômeno da retenção reflexiva. Ou, pelo menos, para a explicação fenomenológica da sua estrutura fina.

Esta teoria deixa-se representar pelas proposições se-
guintes (a interpretar como putativas instanciações de T(3)):

T(3) a - Do ponto de vista da sucessão: eu observo que " a um
'agora', e por princípio a todo o 'agora', se junta
numa continuidade necessária um 'agora' sempre novo;
observe-se também que cada 'agora' se converte assim
num 'agora mesmo' (Soeben); o qual por sua vez se
converte num novo 'ajustamento agora mesmo e assim
por diante" (neue Soeben von Soeben usw., p. 164,
sublinhado por mim);

T(3) b - Do ponto de vista da sucessão: "o 'agora' actual (das actuelle Jetzt) é e permanece necessariamente algo de pontual (ein Punktuell), uma forma que persiste para uma sempre nova matéria. E o mesmo se passa com a continuidade dos 'justamente'" (p. 164, sublinhados por Husserl);

T(3) c - sendo dado T(3)b vemos que "nenhuma vivência pode ser tida por independente no sentido completo do termo" (Kein konkretes Erlebnis als ein im vollen Sinne Selbständiges gelten kann, p. 167, sublinhado por Husserl).

Mas nós constatamos também que,

T(3) d - "uma vivência não pode cessar sem que se tenha consciência que ela cessou" (kein Erlebnis kann aufhören ohne Bewußtsein des Aufhöreng und Aufgehörthabens, p. 165 sublinhado por Husserl);

e que,

T(3) e - "uma fase impressiva funciona como fase-limite por relação a uma continuidade de retenções (eine Phase Impression als Grenzphase einer Kontinuität von Retentionen), estas por sua vez, não estão situadas ao mesmo nível mas devem reportar-se umas às outras numa série contínua de intenções para formar um encadeamento (ein Ineinander) contínuo de retenções de retenções" (p. 64, sublinhado por mim). (Como já tive

ocasião de indicar mais acima, no fim do Nível 1, é minha interpretação que esta afirmação só se compreende se for parafraseada por relação à percepção, substituindo-se assim à ideia de "fase impressiva como fase limite" a ideia de "fase perceptiva (ou de 'a mais pequena unidade perceptiva (ou de 'a mais pequena unidade perceptiva discriminável')) como fase limite." Mas de momento manter-nos-emos fieis à letra do texto de Husserl).

E, por outro lado, é igualmente manifesto que,

T(3) f - "cada vivência pode não somente ser considerada do ponto de vista da sucessão (Folge) como um encadeamento de vivências essencialmente fechado sobre si próprio mas pode ainda ser considerado do ponto de vista da simultaneidade (Gleichzeitigkeit). Isso significa que cada 'agora' que afecta uma vivência tem um horizonte de vivências que têm precisamente também a forma de originariedade do 'agora'; essas vivências enquanto tais formam o horizonte da originariedade (Originaritätshorizont) do Eu puro, o seu agora-de-consciência total e originário" (p. 165 sublinhado por Husserl).

E Husserl termina afirmando que "as três dimensões do tempo são o antes, o depois, e o simultâneo" (p. 165).

Destacar-se-á desta instanciação (T(3)a - T(3)f) três momentos bem definidos: num primeiro momento, do ponto de vis-

ta da sucessão, o 'agora' quase que desaparece no instante pontual que medeia o 'antes' e o 'depois'; é o que efectivamente é afirmado em T(3)a, T(3)b e T(3)c; num segundo momento, recolhem-se duas constatações (T(3)d e T(3)e), que nesta fase intermédia, de passagem do ponto de vista da sucessão para o ponto de vista da simultaneidade, parecem irrecusáveis e, digamos, 'extendem' o ponto (Punkt p. 164) a que estava reduzido o 'agora'; por fim, num terceiro momento, passa-se para o ponto de vista do simultâneo que é, como atesta T(3)f, a consolidação dessa extensão do 'agora': 'agora' + 'horizonte do agora'.

O problema que representa este nível 3 pode então ser formulado nos seguintes termos: como conceber como instanciações de uma mesma teoria, (T(3)), proposições nas quais o 'agora' o presente se quisermos, figura simultaneamente como um 'ponto', um 'instante', e como tendo uma duração, i.e., um horizonte de simultaneidade? Note-se que o facto de o 'agora' ser concebido como um 'ponto' não impede que se conceba a 'forma do presente' como uma sucessão contínua de agoras, como afirma Husserl em T(3)b; formalmente contínuo e 'materialmente' pontual tal é a sua condição. Não é, portanto este aspecto que faz problema. O nosso problema pode ser de novo formulado nestes termos: como é que o 'materialmente pontual' pode 'ter espaço' para o simultâneo? Por exemplo, num segmento de recta já traçado podemos admitir que 'coexistem simultaneamente, vários pontos', mas que sentido tem falar-se da coexistência num 'ponto'? Coexistência de quê se o ponto é sem extensão? E se

o 'agora' é representável como um ponto como pode ele albergar um horizonte, o 'horizonte de simultaneidade ou de originaridade do agora'? Poder-se-ia ser levado a pensar que Husserl identifica horizonte de originaridade e forma do presente (a continuidade formal do 'agora') mas tal não é o caso. O 'agora' que deve poder ser considerado como Originaritätshorizont é vivido e não formal. De resto Husserl afirma explicitamente: "é enquanto unidade que esse horizonte entra no modo do passado" (Ideen I p. 165); ora, é óbvio que a forma do presente não pode entrar no passado, apenas o presente vivido, pode.

A questão põe-se de forma particularmente aguda porque ambos os aspectos, 'agora-instante-pontual' e 'agora-horizonte-de-simultaneidade', são igualmente plausíveis e igualmente necessários. O ponto de vista da sucessão torna o primeiro plausível e necessário: o tempo flui continuamente, digamos, na direcção presente-passado (Jetzt → Soeben → Soeben von Soeben → usw. ...) e, deste ponto de vista, o agora tem a forma de um ponto (cf. T(3)b). O ponto de vista da simultaneidade torna o segundo plausível e necessário: o tempo de uma vivência dada é vivido no presente e retido, digamos, o 'tempo-suficiente' para que eu tenha consciência que uma vivência ocorre, dura e também que ela cessa, e ainda de que algo ocorre em simultâneo com outro algo, e.g., uma percepção sucessiva de vários objectos como estando simultaneamente presentes numa mesa, só pode ocorrer porque o tempo que dura essa vivência é retido de modo originário como sendo o mesmo tempo, o

horizonte de simultaneidade da (mesma) percepção cf. T(3)e -
- T(3)f.

Uma formulação mais antiga do problema da relação entre sucessão, simultaneidade e experiência encontra-se em Kant, K.r.V. § 4, proposição 1. Nesta passagem, Kant pretende argumentar, num certo sentido contra o que virá a ser a posição de Husserl, que o tempo não é um conceito derivado da experiência, pois se assim fosse a simultaneidade e a sucessão não poderiam ser objectos de percepção. Husserl, pelo contrário, radicaliza esta questão em direcção à impressão (Impression) a que também chamará Proto-Impressão (Urimpression). O argumento de Husserl explora a seguinte ideia: para que algo possa ser percebido como simultâneo, ou como sucessivo, é necessário que o tempo se constitua na experiência (ou, como Husserl também lhe chama, na proto-experiência, Urerlebnis, cf. Ideen I p. 149-150 e VZB pp. 390, 393 ss, 423, 431, 442) a qual é originariamente impressiva: é esta impressão, ou protoimpressão que 'marca' o 'agora' e a sucessão dos 'agoras'. É curioso assinalar também que face a esta teoria de Husserl, a proposição 2 do § 4 da K.r.V., a segunda que argumenta a favor do carácter a priori do tempo, fica também posta em questão: no essencial, é aí afirmado que se pode suprimir os fenómenos mas não o tempo; ora, sendo o tempo uma forma dos fenómenos (cf. K.r.V. § 1, AK.III p. 50) o que Kant visa aqui suprimir é, creio, a sua matéria, a sensação (cf. ob.cit., loc.cit.). E parece-me que para Husserl, e creio que justificadamente, é problemático que o Gedankenexperiment de supressão que Kant propõe possa colher.

As duas posições são portanto, num certo sentido, antagónicas: Kant afirma que a representação do tempo serve de fundamento aos fenómenos e é por isso a priori (K.r.V. AK.III pp. 57-58) e propõe como Gedankenexperiment: a necessidade de representar o tempo para perceber nos fenómenos a simultaneidade e a sucessão e a possibilidade de suprimir (a matéria de) os fenómenos sem com isso afectar o tempo: "estes, os fenómenos, podem todos desaparecer mas ele próprio, o tempo, (como condição geral da sua, dos fenómenos, possibilidade) não pode ser suprimido" (K.r.V. AK.III, p. 58); Husserl, alternativamente, afirma que a possibilidade de representar o tempo (como condição dos fenómenos) repousa na constituição do tempo por relação à impressão originária, i.e., se se suprimir, por Gedankenexperiment, a impressão originária, não é possível uma representação do tempo. Em particular, o cerne da divergência parece identificar-se com a diferente posição que os dois filósofos assumem em face à sensação e também, com o diferente ponto de vista que ambos assumem face aquilo que está sob descrição. "Impressão originária" - "Temporalidade imanente" - "Tempo constituído (ou representação do tempo)" - "sensação", representam os quatro elementos cuja relação se identifica com aquilo que está sob descrição. A 'descrição' de Husserl parte de uma motivação genética: gênese de representação do tempo, gênese da constituição da temporalidade imanente. por recurso à impressão. A 'descrição' de Kant responde a uma exigência de objectividade; a representação do tempo é condição de repre

sentação da simultaneidade e da sucessão nos fenômenos, esta representação é independente da matéria do fenômeno, a sensação, e por isso, a priori.

Assim representado, o antagonismo das duas posições parece irreduzível: a posição de Husserl afirma, num certo sentido, a prioridade da impressão sobre a representação do tempo, veja-se a afirmação de Husserl no § 31 das VZB segundo a qual "o instante presente deve ser definido pela impressão originária" (afirmação reproduzida aqui, cf. infra, nível (6), proposição T(3)h); a de Kant afirma, em sentido contrário, a prioridade da representação do tempo sobre a sensação. Poder-se-ia pensar que a eventual solução deste verdadeiro conflito antinômico deveria consistir numa duplicação: do sentido do termo sensação e/ou impressão (Empfindungen/Impressionen). Num caso, o de Kant, tratar-se-ia de sense data 'constitutivos da matéria do fenômeno' e, portanto, derivados da experiência (Erfahrung); no outro caso, o de Husserl, tratar-se-ia de 'algo de originário', 'constitutivo da estrutura imanente' da vivência (Erlebnis) e, portanto, condições de possibilidade da constituição da experiência (do objecto 'transcendente') — é, de resto, o que a partícula Ur (Urimpression, Urerlebnis) parece claramente sugerir. Interpretar-se-ia então a situação não como um conflito antinômico, mas como um desenvolvimento de dois aspectos complementares: Kant estaria interessado em determinar a natureza da relação entre representação do tempo e constituição da experiência; Husserl, complementarmente, estaria interessado em determinar a natureza do próprio processo

da constituição imanente da representação do tempo⁽⁹⁾. Creio que este caminho não nos conduziria a parte nenhuma. Ele seria, na realidade, um caso de obscurum per obscuris. A duplicação dos sentidos dos termos sensação e/ou impressão implicaria uma duplicação de referências, respectivamente, aos sense data e às impressões originárias. Ora, o termo sensação está, ele próprio, já envolto numa névoa de obscuridade: precisamente na medida em que as sensações nunca nos podem ser dadas por si mas apenas por referência à percepção como putativos "componentes sensíveis" desta (o que quer que seja que isto signifique). Kant e Husserl estão de resto, de acordo acerca deste ponto. E contudo, ambos ultrapassam sistematicamente os limites da percepção por uma espécie de 'operação abstractiva' que a decompõe em matéria (sensível) e Forma (intelectual). Esta decomposição resultante dessa operação abstractiva tem, para mais, o 'condão' de produzir (ilusoriamente) a ideia de

(9) A interpretação de Ricoeur nos Kantstudien aponta nesta direcção. Em especial Ricoeur afirma aí que "a teoria do esquematismo se aproxima bastante do que Husserl chama a auto-constituição ou constituição de si na temporalidade" (p. 52) e acrescenta: "nunca Kant foi mais livre face às suas preocupações epistemológicas; nunca pelo mesmo motivo ele esteve mais próximo de descobrir o tempo originário da consciência para além do tempo constituído (ou o tempo como representação segundo a Estética Transcendental)" (p. 52). E, mais adiante, "Husserl discerniu para além do tempo-representação da Estética Transcendental, a temporalidade originária" (p. 60). Enfaticamente, Ricoeur termina assim: "Husserl faz fenomenologia. Mas Kant limita-a e funda-a" (p. 67). Não pretendo discutir esta complementaridade. Interessa-me aqui apenas por por fazer ressaltar que se são aspectos complementares, ou motivos complementares, eles geram contradições.

uma dimensão profunda (do espírito) que deveria ser descrita no âmbito de uma teoria filosófica da experiência. Mais adiante (no ponto 4 deste parágrafo e no § 22) ocupar-me-ei com de talhe desta decomposição, sobretudo da versão que dela apresenta a fenomenologia de Husserl. De momento, o meu objectivo é outro. Afastando-me da hipótese de se tratarem de pontos de vista complementares – se são complementares como é aceitável que produzam afirmações contraditórias? – eu gostaria de pôr a ênfase na ideia de antinomia. Tal como em todos os conflitos antinômicos da razão, neste caso a que poderíamos chamar por analogia uma 'antinomia da experiência', creio que se introduziu subrepticamente, nos raciocínios de Kant e de Husserl, a referência a algo que gera a antinomia: a sensação. É com efeito, possível representar criticamente a antinomia da forma seguinte:

Tese	Antítese
<u>A representação do tempo é anterior à sensação</u> (Kant)	<u>É pela impressão originária que se define a temporalidade imanente</u> (Husserl)
Prova:	Prova:
<p>"eu não posso representar-me a sucessão e a simultaneidade de nos fenómenos se não possuir <u>a priori</u> a representação do tempo"; "eu posso suprimir os fenómenos mas não o tempo". (cf. <u>K.r.V</u> AK.III pp. 57-58)</p>	<p>"é pela impressão originária que se define o instante presente"; o sistema constituído pela impressão originária e pelas retenções primárias dessas impressões que lhe são associáveis, permite pensar o horizonte do simultâneo e a sucessão.</p>

Antítese (cont.)

(cf. VZB §§ 11, 13 e 31 e todas as instanciações d, e e f de T(3) já referidas acima, bem como o que é dito mais abaixo neste trabalho, no 'nível 5').

Como em todas as antinomias, a 'solução' desta parece-me identificar-se com a sua dissolução. Este aspecto foi já preconizado por Kant: "não existe então nenhum meio de terminar o processo radicalmente e com satisfação para as duas partes, senão que, vendo que elas podem tão bem refutar-se uma à outra, elas acabam por se convencer de que se disputam por nada, e que uma certa aparência transcendental lhes representou uma realidade onde não existe nenhuma" (K.r.V. AK.III p. 345, sublinhados por mim). A expressão "lhes representou uma realidade onde não existe nenhuma" descreve neste caso a 'sensação' e a 'impressão originária'. (Note-se que não estamos a negar a existência de processos físicos ou fisiológicos a que possamos chamar, ad libidum, 'sensação' (Kant), 'impressões' (Husserl) 'irritações da nossa superfície nervosa' (Quine)). Estamos sim a negar que esses processos físicos, ou a referência a eles, possam constituir dados, ou elementos de uma teoria que pretende determinar as condições da experiência, ou a estrutura da vivência, a partir de uma análise das nossas representações conscientes, ou dos nossos actos de consciência e sem o recurso a hipóteses retiradas da ciência

empírica. (Mais sobre isto no § 22 deste trabalho) ⁽¹⁰⁾.

Mas deixando agora de lado esta referência antinômica ao confronto das posições de Kant e de Husserl, a qual nos serviu sobretudo para antecipar a nossa referência crítica à sensação, voltemos de novo ao problema na sua versão especificamente fenomenológica. Já nas VZB Husserl havia percebido de forma particularmente aguda este problema da articulação entre 'instante' e 'duração', ou 'sucessão' e 'simultaneidade', por exemplo no § 7 confrontam-se a "interpretação da apreensão dos objectos-temporais (Zeitobjekten) como apreensão instantânea e como acto que dura", e opõem-se duas teorias, a de Herbart-Lotze-Brentano e a de N. Stern. A primeira argumenta a favor do 'instante', a segunda a favor do 'acto que dura'. É de referir que o § 7 das VZB termina com a formulação de problemas a investigar e não com uma solução da questão (cf. VZB pp. 384-385). A nossa questão aqui será anterior ao próprio problema. Ela consistirá em saber se o problema pode, em princípio, ser resolvido. (Tratarei desta questão já de seguida, ao desenvolver o que designarei por níveis 4 e 5 da doutrina fenomenológica do tempo).

Nível 4: A representação Formal do Tempo (VZB §§ 8, 9 e 10)

A representação formal do tempo é aquela que se obtém

(10) Sem prolongar mais a relação com a teoria de Kant, cumpre assinalar que este me parece ser um caso em que a exigência de radicalidade leva Husserl a pôr o problema de forma mais crucial que Kant na Estética. São conhecidas as dificuldades que Kant encontra para passar do tempo como abstracto dos fenómenos para a substância como abstracto de todo o real no fenómeno na prova da Primeira Analogia da Experiência (K.r.V. AK.III, especialmente, pp. 162-164).

quando se pensa este último (apenas) como forma da experiência, i.e. independentemente dos conteúdos particulares desta, quaisquer que eles sejam. No caso de Husserl isto significa: independentemente da matéria das vivências, a impressão. Mais precisamente, Husserl procede aqui da forma seguinte: procura determinar, primeiro, como se deve representar formalmente o tempo e, depois, qual o estatuto que as vivências, ou a sua matéria adquirem, face a esse tempo definido como forma da experiência. Como veremos já de seguida, a representação formal do tempo é fácil de obter e a evidência que a funda, trivial. Os problemas, ou a aparência de que há problemas, surgem quando se procura pôr em relação esta representação com a própria experiência; em particular quando se procede à identificação entre certos aspectos da representação formal do tempo e outros tantos aspectos da experiência do tempo vivido.

A representação formal do tempo procura captar um aspecto fundamental da 'natureza' do tempo, a saber, o seu fluir contínuo. Numa palavra: a sucessão. Nesta conformidade seremos levados a falar de uma série infinita de pontos que 'existe' sob a forma de uma sucessão contínua. Husserl estabelece assim a noção de contínuo, ou de continuidade: "nos fenómenos de discorrer (do tempo) nós sabemos que eles são uma continuidade de mudanças incessantes, continuidade que forma uma unidade inseparável em 'pedaços' ('Streke') que pudessem existir por si, e indivisível em fases que pudessem ser por si como pontos (Punkten) dessa continuidade" (VZB. § 10, p. 38), sublinhado por mim). A sucessão pode então ser representada como

uma série contínua de pontos com a condição de não se perder de vista que estes não são separáveis senão abstractamente (cf. supra, T(3)c). A analogia com a concepção de uma recta com um conjunto de pontos sem extensão colhe, com a única excepção que os pontos da recta são simultâneos e os 'pontos' entendidos como instantes temporais são sucessivos (cf. também a referência que Kant faz a esta questão in K.r.V. AK.III p. 60 e, neste trabalho, § 22 B).

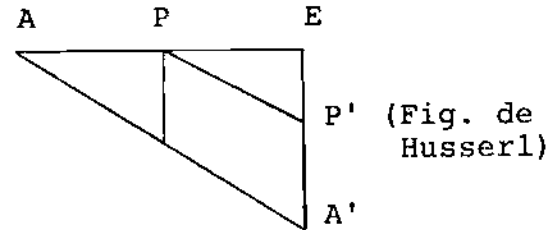
O que Husserl pretende nestes §§ 8, 9 e 10 da VZB é obter uma representação formal do tempo, recorrendo eventualmente a um diagrama. Sendo assim, as instanciações de T(3) agora invocadas são: T(3)a - a sucessão contínua e ordenada dos 'agora' concebidos como instantes pontuais; e T(3)b - o 'agora' como forma do presente actual, i.e., como "forma que persiste para uma matéria sempre nova" (Ideen I p. 164). A conjugação de T(3)a e T(3)b numa mesma representação (diagramática) deve poder proporcionar-nos uma forma do(sempr)e presente, uma sucessão contínua de (instantes) presentes e uma sucessão contínua de 'entrada no passado' de cada instante presente (i.e., a passagem de cada Jetzt instantâneo a Soeben, de cada Soeben a neue Soeben von Soeben, usw.). E tudo isto a partir de um ponto de origem que será sucessivamente ocupado por cada 'agora-presente-instantâneo'. Nesta representação formal do tempo as vivências identificadas que estão a instantes materiais de cada 'agora' contam aqui apenas como 'pedaços' (Streke) que "preenchem" cada instante (cf. T(3)c). São esses 'pedaços de vivido' que, num instante, estão presentes e, justa-

mente a seguir' (Soeben), entram, de modo ordenado, no passado. Representemos então cada 'agora-instante-pontual' sucessivamente por 1, 2, 3, etc.; e representemos cada 'pedaço de vivência' que o preenche por A, B, C, etc. . Dado que a representação que se pretende é apenas formal e, em particular, dado que a este nível não se pretende explicar (ou descrever) como é possível viver o 'instante pontual' associado a cada 'pedaço de vivência', então é, de momento irrelevante o que sejam os 'pedaços' de vivências a que aqui se faz referência (essa será a questão do nível 5). Sendo assim, basta por agora supor que se tratou de pares ordenados, $\langle 1, A \rangle$, $\langle 2, B \rangle$, $\langle 3, C \rangle$, etc. que representam a relação $\langle \text{instante, ponto material} \rangle$. Husserl assume tacitamente a ideia de Kant segundo a qual a possibilidade de uma representação diagramática, espacial, do tempo é crucial (cf. K.r.V. AK.III p. 60). De aí resulta o grande interesse que há em estudar a natureza dos diagramas propostos por Husserl no § 10 das VZB e, em especial, em ponderar acerca da sua congruência.

É possível representar diagramaticamente a situação que aqui se tem em vista da forma seguinte (apresento aqui juntamente com o diagrama do próprio Husserl, VZB § 10, um outro diagrama da minha autoria e que é congruente com o de Husserl cujo interesse será, espero, patente, já de seguida):

Q u a d r o 1Jetzt

→	0	1	2	3	4	...
		A	B	C	D	...
			A	B	C	...
				A	B	...
					A	...

Legenda da figura da esquerda:

1, 2, 3, 4, ...: representam os 'instantes-pontuais': fazendo corresponder a cada número, um instante;

A, B, C, D, ...: representam os 'pedaços' (Streke) de vivências abstractivamente, considerando que se pode, de forma também abstractiva, fazê-los coincidir com cada instante, preenchendo-o.

As colunas verticais constituídas por letras: representam a "descida em profundidade", no passado, de cada pedaço de vivência (veja-se, por exemplo, o lugar que ocupa A em 1 e em 4, ou B em 2 e em 3, etc.). em particular, essas colunas verticais dão a ordenação segundo a série determinada pelo par 'antes' / 'depois'.

'Antes'/'Depois': é possível ver na figura da esquerda como trabalha o par 'antes'/'depois' quer à 'superfície' i.e., sobre a forma do 'agora' representado por 1; 2; 3; 4; ... (cf., supra T(3)b); quer em 'profundidade', i.e., como constitutivo do passado ou, se se preferir do fluxo, representado por A; BA, CBA; DCBA, o que dá uma representação da constituição contínua e sucessiva do fluxo a partir de um 'ponto de origem' arbitrário representado por A.

Legenda da figura da direita (A legenda é de Husserl)

AE: sucessão dos instantes presentes

AA': descida em profundidade

EA': Continuum das fases (instante presente com o horizonte de passado).

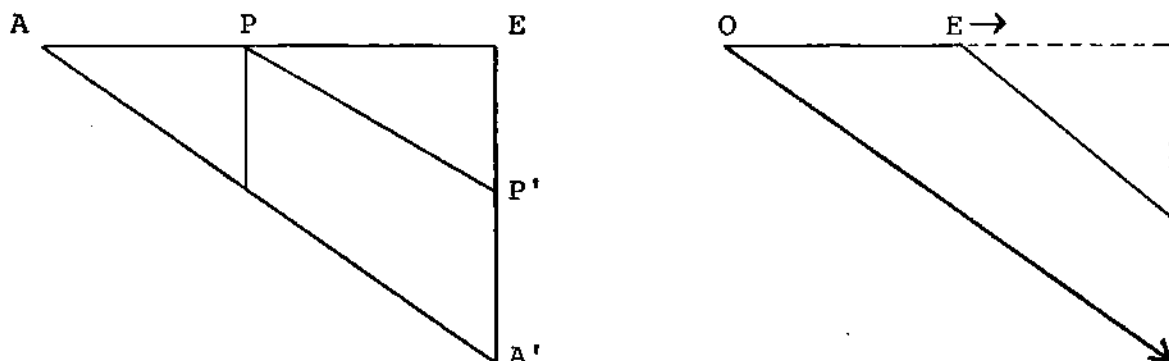
N.B.: na legenda de Husserl não há qualquer referência a PP' que aparece no diagrama; será o destino de um ponto (Punkt)?

Creio que os dois diagramas são congruentes e se completam. A sua congruência é patente pela justaposição que é possível fazer de ambos. Eles são complementares porque o diagrama de Husserl exhibe a propriedade de continuidade que se

reivindica para a representação formal do tempo, e o diagrama da esquerda considera as 'unidades discretas', instantes, pontos (ou pedaços) que apenas abstractamente é possível atribuir a esse contínuo, mas assim fazendo, exhibe de forma mais evidente a ordenação sucessiva desse contínuo. Observe-se que as linhas AE, AA' e EA' do diagrama de Husserl não apresentam direcção o que, tratando-se como é o caso, de linhas que apresentam uma forma contínua, é correcto. Apenas na legenda pode Husserl 'falar' de sucessão representando assim linguisticamente o que diagramaticamente está omisso. Contudo, no segundo diagrama que Husserl apresenta no § 10 das VZB já aparecem setas a indicar a direcção das linhas. Na minha interpretação, a razão deste aparecimento das setas, é a seguinte: Husserl está agora a representar não a forma do tempo, mas o tempo vivido, a vivência no e do tempo; nesta conformidade as vivências, cada uma delas, têm temporalmente um destino (primeiro 'agora', depois 'passado'). Husserl é assim levado a propor dois diagramas do tempo (ambos no § 10 das VZB) e não um só. Propostos para representar dois pontos de vista diferentes (aqueles que neste trabalho se fizeram coincidir respectivamente com os níveis 4 e 5), os dois diagramas não são congruentes. E, creio, tentar-se-á em vão construir um diagrama único para estes dois pontos de vista (o autor do presente trabalho desesperou de conseguir fazê-lo).

Q u a d r o 2

Repetição do primeiro diagrama de Husserl (cf. Quadro 1) e apresentação do segundo diagrama de Husserl (V.Z.B. § 10):



Legenda proposta por Husserl para ambos (p. 389)

AE série dos instantes presentes;

AA' descida em profundidade;

EA' Continuum de Fases (instante presente com horizonte do passado);

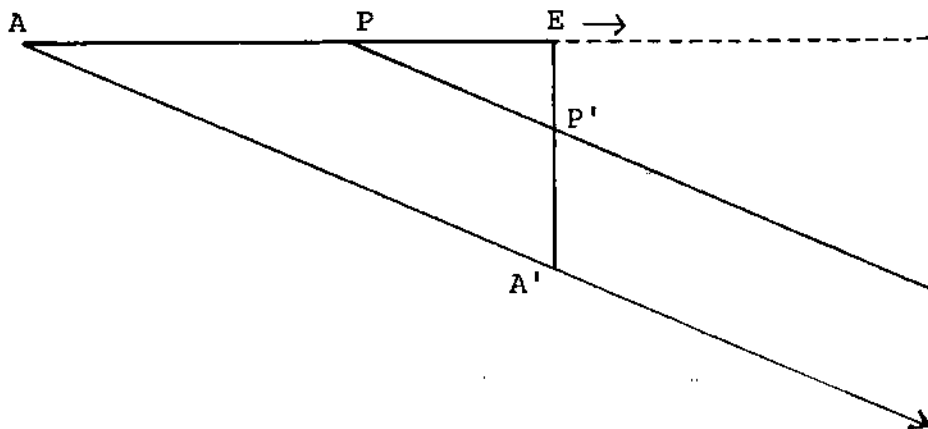
E Série de presentes eventualmente preenchidos por outros objectos.

Observações do autor do presente trabalho ao Quadro 2:

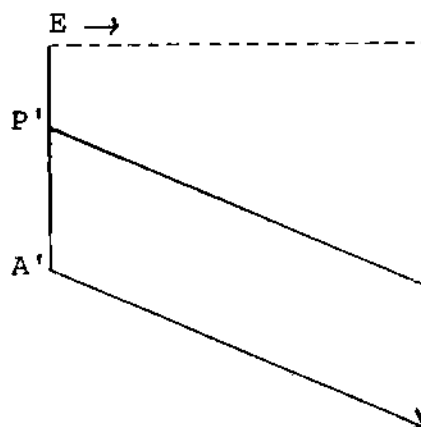
- (i) a não congruência é patente se repararmos na posição de E em cada um dos diagramas.
- (ii) que dizer daquilo que PP' representava quando se passa para a figura da direita?
- (iii) como conciliar A-P-E da figura da esquerda com AE da figura da direita (cf. a legenda de Husserl)?
- (iv) Em suma o problema parece-me resultar da impossibilidade de conciliar num mesmo diagrama uma concepção segundo a qual os instantes são pontos (dia

grama da esquerda, representados por AE) e uma concepção segundo a qual os 'instantes' seriam agora segmentos de recta (diagrama da direita, representados, de novo por AE).

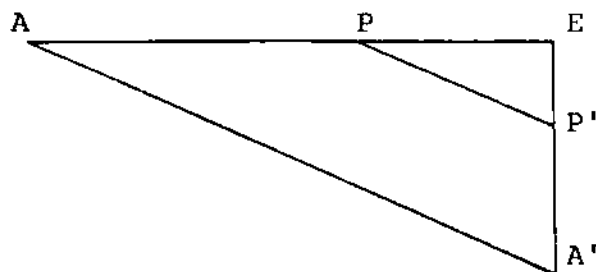
- (v) dito de outra forma: AE na esquerda representa um contínuo de pontos para os quais a vivência de um objecto é imaterial. AE na direita representa o tempo de duração da vivência de um objecto. Digamos que, no limite, AE na direita corresponde a um só ponto de OE na esquerda.
- (vi) em particular, note-se que o seguinte diagrama não é adequado para representar conjuntamente os outros dois;



na realidade, se o fosse, dado que E se lê como "linha dos instantes presentes eventualmente preenchidos por outros objectos", então devia ser possível inscrever um diagrama igual ao diagrama da esquerda do Quadro 2 na parte da direita do diagrama que agora propus:



e devia ser possível porque o novo objecto deve ser dado no tempo da mesma forma que o primeiro objecto, isto é da seguinte forma:



ora, é fácil ver que esta forma e a parte direita do diagrama que propus (representado acima) não são congruentes.

- (vii) veremos no nível 5 e 6 que não são nem podem ser congruentes. Curiosamente, Husserl tendo proposto dois diagramas no § 10, fala sempre como se tivesse representado só um diagrama.

Antes de passarmos para o nível 5, que nos colocará no domínio do tempo vivido e correlativamente da vivência do tem po, algumas observações mais acerca do que designei por "re-
presentação formal do tempo", são ainda necessárias. Nos §§ 8-10 das VZB Husserl propõe efectivamente uma representação formal do tempo, i.e., de novo, do tempo como forma da expe-
riência e independentemente dos conteúdos desta. Mas, como o leitor poderá verificar, nesses mesmos parágrafos algo mais é também proposto. Embora trabalhe sobretudo do ponto de vista formal e, portanto, da sucessão contínua, Husserl pretende também, como referi acima, que é possível fazer uma identifi-
cação entre certos aspectos dessa representação e outros tan-
tos aspectos da experiência vivida. Em particular a unidade

do contínuo no tempo coincide com a unidade total das vivências no fluxo infinito e, correlativamente, as vivências são identificadas a 'pontos' (Punkten) desse fluxo, 'pontos' que não podem ser separadas deste último, senão abstractivamente (cf. supra T(1)b e T(3)c). Esta identificação cria, aos olhos de Husserl, um conjunto de problemas de muito difícil solução, na medida em que, como o nível 5 porá imediatamente em evidência, a consideração do tempo imanente do ponto de vista da sua vivência concreta nos irá mostrar o reverso desta situação, isto é, que uma vivência é algo que dura (e não um instante pontual, cf. supra T(3)d e f). Que o 'agora-vivido' seja, formalmente uma sucessão contínua de instantes pontuais e que ao mesmo tempo ele seja, concretamente (i.e., como temporalidade vivida) algo que dura, tal é a forma que o problema agora assume. Ter-se-á reconhecido que este problema é o mesmo do nível 3, retomado agora depois da representação formal do tempo e antes da representação do tempo como vivido. No nível 6 a minha posição face a esta questão assumirá a sua forma definitiva. De momento, gostaria apenas de salientar que, segundo creio, se trata de um falso problema. Depois de eliminada a referência à impressão e de clarificadas as evidências que estão na base de cada uma destas representações não restará, creio, terreno para formular o problema e será também patente que este último se fundava afinal num mal entendido.

Nível 5: a 'unidade' de tempo imanente: A impressão e a
retenção

Uma proposição que havia sido estabelecida para a doutrina fenomenológica do tempo desde o nível 1 tinha até ao momento ficado sem desenvolvimento. Trata-se da proposição T(2) que dizia, lembremo-lo, que "o tempo imanente, de que nos ocupamos não é, em geral mensurável" (Ideen I p. 162). É provável que Husserl, autor da afirmação, não pensasse ser necessário incluí-la na sua doutrina sobre o tempo. Mas é. Ela representa, com efeito, um elemento através do qual Husserl distingue entre tempo imanente e tempo objectivo. É agora útil reflectir sobre a ideia que essa proposição, T(2), encerra. Começemos pelo tempo que é mensurável, o tempo objectivo. O que é que se pode medir no tempo objectivo? Para responder numa palavra: uma velocidade. Por exemplo, a velocidade com que o Sol muda de posição (estamos naturalmente a falar de 'um relógio de sol' e não a discutir o heliocentrismo) ou, com maior precisão, a velocidade com que mudam de posição os ponteiros ou os dígitos de um relógio, o das horas, o dos minutos, o dos segundos, dos décimos de segundos, e assim por diante. Ora, o tempo imanente foi representado, no nível 4, como uma continuidade de instantes pontuais sem extensão portanto não faz sentido tentar cronometrá-lo. Mas noutro sentido faz. Precisamente no sentido para que apontam as proposições T(3)d-T(3)f: "uma vivência não cessa sem que eu tenha consciência disso": "uma fase impressiva funciona aí como fase limite"; "cada vivência pode assim ser considerada do pon-

to de vista da unidade do seu horizonte de simultaneidade".

E é em conformidade com estas afirmações que as VZB continuarão a falar, nos §§ 11 e 12, de Zeitphase. O conceito de Zeitphase é, como o atesta também a proposição T(3)e que dela fala, um conceito pelo qual Husserl determina o tempo de duração de uma (proto)impressão: "uma fase impressiva funciona aí como fase limite". Ora, se esta noção de Zeitphase pensada no contexto do nível 4, que nos dá a representação formal do tempo, ela deverá ser reconhecida como abstracta, pela simples razão que do ponto de vista formal: "os fenômenos [do tempo] ... são uma continuidade de mudanças incessantes, continuidade que forma uma unidade inseparável em pedaços que pudessem existir por si" e, momento crucial, "indivisível em fases que pudessem ser para si como pontos (Punkten) dessa continuidade" (V.Z.B. § 10, p. 388 sublinhado meu); ou seja, do ponto de vista do nível 4 uma Zeitphase identifica-se com um Zeitpunkt e, nessa medida, não pode ter extensão nem ser pensada por si independentemente da sucessão contínua. Mas, pelo contrário, por relação ao tempo vivido (vivido em cada impressão ou protoimpressão) uma Zeitphase ve ter a mesma extensão temporal, deve durar o mesmo, que a fase impressiva correspondente; é, com efeito, por relação a essa (proto)impressão que é possível determinar a unidade do 'agora' de que nas fala a proposição T(3)f (cf. acima). Sendo assim, a equivalência é agora entre Zeitphase e Phase Impression e já não entre Zeitphase e Zeitpunkt e, nessa medida, ao contrário do que ocorria no nível 4, a Zeitphase deve ter ago-

ra uma extensão; extensão que é, naturalmente, idêntica à do tempo de duração da Impression correspondente.

Em, suma a estrutura formal do tempo pode ser contínua; mas a estrutura da consciência concreta do tempo é contínua (sucessão) e ao mesmo tempo, discreta, unidade temporal de cada impressão (simultaneidade). E para Husserl nas VZB como nas Ideen I, as duas ideias coexistem pacificamente.

Como se faz então o 'espaçamento' do instante de forma a obtermos o horizonte do simultâneo? Tomemos o exemplo de uma melodia: "O ponto-de-origem, com o qual começa a 'produção' do objecto que dura, é uma protoimpressão. Esta consciência é apreendida numa mudança permanente: sem cessar o presente de som "em carne e osso" muda-se num (ter) sido (Gewesen); sem cessar um agora-de-som sempre novo relega o que passou na modificação. Mas quando a consciência agora-de-som, a protoimpressão, passa para a retenção, então essa retenção é, ela própria, um presente, um existente actual (...) o agora-de-som muda-se em (ter) sido-de-som, a consciência impres-siva passa, discorrendo continuamente, para consciência retenciva sempre nova. Indo ao longo do fluxo, ou com ele, nós temos uma série contínua de retenções pertencendo ao ponto inicial" (VZB § 11 p. 389-390). E Husserl acrescenta: "Esta autêntica sensação de som deve-se distinguir do momento sonoro na retenção. O som retencional não é um som presente, mas, precisamente, um som 'rememorado de forma primária' no agora: ele não se encontra realmente na consciência retencional (...) a consciência retencional contém realmente uma consciência do

passado do som, da lembrança primária do som; ela não deve ser decomposta em som-sentido e apreensão enquanto (als) recordação" (VZB § 12, p. 392-393).

Podemos propor assim uma instanciação de T(2) (outras instanciações poderiam ser acrescentadas se necessário)

T(2) a - a despeito de não poder ser medido objectivamente, eu posso 'subjectivamente' perceber unidades temporais precisamente como sendo aquelas unidades nas quais uma impressão dura, ou aquelas unidades nas quais uma impressão e um sistema de retenção dessa impressão duram. E, visto que uma vivência não pode cessar sem que eu tenha consciência disso (cf. T(3)d) essas unidades temporais (as vivências) são discriminadas pela consciência e apreendidas como tais na reflexão.

E é possível produzir um diagrama no qual esta proposição, T(2)a, seja apresentada:

Jetzt:	1,	2,	3,	4,	5
	A1	A2	A3	A4	B1
		A1	A2	A3	..
			A1	A2	..
				A1	..

Legenda: 1, 2, 3, 4, 5: representam agora instantes 'espaçados' por cada impressão (ou protoimpressão). No caso, quatro im-

pressões, 1-4, de um mesmo objecto A e uma impressão, 5, (eventualmente assinalando o início de uma nova série) de um outro objecto B.

A coluuna vertical 2 ($A_2 A_1$) representa uma nova impressão, A_2 , de um mesmo objecto A e uma primeira retenção primária da impressão que tinha "justamente acabado de ocorrer" (Soeben) A_1 . Uma outra forma de representar esta situação seria $A(A)$.

A coluna vertical 3 ($A_3 A_2 A_1$) representa uma nova impressão, A_3 , de um mesmo objecto A e uma retenção de uma retenção ($A_2 A_1$). Uma outra forma de representar seria $A(A(A))$. A coluna quatro é iterativa desta mesma situação.

A coluna vertical 5 representa uma primeira impressão B_1 , de um novo objecto B e o fim (...) da cadeia retenciva face a A. Para ser representada de novo A terá de o ser através de recordações e já não da retenção primária. (Husserl propõe como vimos acima um segundo diagrama, menos explícito que este, mas para representar esta mesma ideia,

no § 10 das VZB diagrama da direita, reproduzido acima no nível 4).

Vemos desta forma que esta instanciação de T_2 $T(2)a$, se encontra em estreita ligação com o segundo ponto de vista, o da simultaneidade que era promovido pelas instanciações d-f de $T(3)$. Temos agora determinado no diagrama um horizonte de originalidade ou, o que o mesmo, um horizonte de simultaneidade. Este é constituído por 1 a 4 e pelas retenções que lhe estão associadas de modo originário, desde a coluna 2. O Jetzt expandiu-se assim em Jetzt-Horizonte; o qual, naturalmente, não coincide com a forma vazia do Jetzt tal como foi determinado em $T(3)b$ e representado diagramaticamente no nível 4.

Nível 6: Evidência e alcance da 'teoria' fenomenológica do tempo

Husserl pretende por fim que, na sua versão mais elaborada, a 'teoria' fenomenológica do tempo imanente possa fazer afirmações do tipo:

$T(3)$ g - "é necessário a priori que a retenção seja precedida de uma percepção e portanto, de uma protoimpressão correspondente". "Dever-se-á primeiro insistir nisto: uma fase não é concebível senão como fase-e sem possibilidade de uma extensão. A fase-do-agora não é concebível senão como limite de uma continuidade de retenções, tal como cada fase retencional, ela pró-

pria, não é concebível senão como ponto (Punkt) de um tal contínuo, e isso, para cada 'agora' da consciência do tempo" (ZBW § 13 p. 393);

e que

T(3) h - "em resumo: o ponto sonoro (no caso, por exemplo, das percepções de uma melodia), na sua individualidade absoluta é mantido na sua matéria e no seu lugar temporal, constituindo esta última, em primeiro lugar, a individualidade (...) o que o termo 'individual' significa aqui, é a forma temporal originária da sensação, ou como eu posso também dizer, a forma temporal da sensação originária, aqui, em cada caso, a sensação do instante presente e só dele. Mas, no fundo, o próprio agora-pontual (Jetzt-Punkt) deve ser definido pela sensação originária" (ZBW § 31, p. 423, sublinhado por mim).

Estas afirmações devem ser interpretadas também como instancicações de T(3) (cf. supra nível 1 in fine), visto que dão a 'solução' final da relação entre os modos do tempo e, em particular, enfatizam a natureza e importância do 'agora'. Simplesmente, como se pode reconhecer interpretando estas afirmações à luz do que acima foi dito acerca da tensão, ou mesmo da contradição, entre os pontos de vista dos níveis 4 e 5 (eles próprios já o desenvolvimento da contradição existente entre T(3)a-c e T(3)e-f, como salientei no nível 3, estas afirmações T(3)g e T(3)h encerram em si próprias, essa contra

dição: cada uma delas, por si, é auto-contraditória. Com efeito, na primeira, T(3)g, afirma-se a anterioridade da protoimpressão, ou impressão originária, sobre a retenção e, logo de seguida, se afirma que esta fase presente da impressão é apenas um limite sem extensão. A pergunta que ocorre é: como 'cabe' uma impressão num ponto sem extensão? De novo, Husserl, quer consolidar o ponto de vista do instante pontual e o da impressão e é essa tentativa que, gorando-se, gera a contradição. Por sua vez, na segunda, T(3)h, a contradição é ainda mais fácil de exibir dado que aí se afirma explicitamente que o "instante presente deve ser definido pela impressão originária". Ora, sendo assim como, se poderá afirmar como também aí é feito, que apenas a individualidade temporal, como ponto, constitui a individualidade absoluta, à exclusão da matéria (impressão)? A questão é no fundo, a mesma: como 'cabe' uma impressão que, ela própria define o presente vivido num ponto sem extensão, com o qual se pretende definir formalmente o presente? Repare-se que, se pretendessemos agora, para sair deste imbróglio, definir a impressão originária através do conceito de 'agora' seríamos introduzidos num círculo vicioso: a impressão define o 'agora' por oposição ao 'antes' e ao 'depois'; o 'agora' define a impressão por oposição ao sistema de retenções; a retenção é o que vem 'depois' do 'agora', retendo o que já lá estava 'antes'; o 'depois do agora' é o 'depois da impressão' pela qual se define o agora; ...

Do ponto de vista da vivência do tempo deve pois come-

çar-se pela impressão e, assim fazendo, e como aliás o afirma explicitamente o próprio Husserl (ZBW, § 31, texto citado), o agora só pode ser definido em função da impressão e nesse sentido nunca pode ser, a este nível, tematizado como um ponto sem extensão.

Em suma: a contradição resulta, como vimos, de Husserl querer consolidar num só ponto de vista, o fenomenológico, os dois pontos de vista, formal e 'material', definidos aqui respectivamente nos níveis 4 e 5. Esta contradição manifesta-se sob vários aspectos: alguns dos enunciados principais que a doutrina da fenomenologia do tempo avança são contraditórios entre si (cf. de novo, T(3)a-c/T(3)e-f); outros são mesmo auto-contraditórios (quando se pretende conjugar num só enunciado 'propriedades' do tempo avançadas em T(3)a-c com 'propriedades' avançadas em T(3)e-f, é o caso dos enunciados T(3)g e T(3)h. (G. Granel foi particularmente sensível a esta contradição, cf. ob. cit., pp. 63-71). Para mais, repito-o, Husserl apresenta do tempo fenomenológico dois diagramas que não são, nem podem ser congruentes; é também possível exibir de forma intuitiva esta contradição, e essa impossibilidade de congruência, precisamente como sendo aquela que resulta de se querer conjugar, numa mesma teoria, a ideia segundo a qual o presente, como 'agora', consiste formalmente num ponto sem extensão, com a ideia segundo a qual, o presente, como 'agora', consiste materialmente na vivência de uma impressão; dito de outra forma, podemos pensar o tempo como uma sucessão contínua de pontos sem extensão, mas só podemos viver o tempo como uma sucessão contínua de impressões, cada uma delas ocor

rendo numa unidade de tempo, i.e., 'durante algum tempo' para poder ser vivida; numa palavra: eu não posso viver num 'ponto'. In vivo, o instante tem que ser 'espaçado'.

No entanto, no quadro da investigação fenomenológica concreta, e em especial nas Ideen I, Husserl opta sempre por fazer uso das proposições que dizem respeito à vivência do tempo e, portanto, à impressão - sendo as outras proposições, sobre a representação formal e sobre a conjugação de ambas as representações, apenas mencionadas eventualmente e coexistindo assim 'pacificamente' com as primeiras, mas sem serem utilizadas para o argumento. É neste sentido que o filósofo pôde afirmar que "por felicidade nós podemos deixar de lado o enigma [eu diria, as contradições] da consciência do tempo nestas análises preparatórias sem comprometermos com isso o seu rigor" (Ideen I p. 163).

Resta para terminar, sugerir algo acerca da 'solução' deste imbróglio.

A minha sugestão poderá talvez parecer um pouco decepcionante dado a ênfase que coloquei nesta questão. Ela parece-me, no entanto, fazer justiça às principais evidências com base nas quais as afirmações sobre o tempo foram obtidas e, simultaneamente eliminar a referência aos aspectos geradores de contradição. Basicamente a 'solução' que proponho consiste em: explicitar as evidências de base a que fazem apelo os vários tipos de afirmações sobre o tempo: T(1), T(2), T(3) e as suas respectivas instanciações; excluir dessas evidências de base a impressão ou impressão originária e mesmo, em geral,

excluir o recurso à impressão no contexto da 'teoria' do tempo; propôr uma representação da experiência interna do tempo sem recorrer à impressão; dissolver as questões 'profundas' sobre a temporalidade imanente.

As evidências de base a que fazem apelo os vários tipos de afirmações que constituem a 'teoria' fenomenológica do tempo, parecem-me ser as seguintes:

- (i) do ponto de vista formal mas objectivo (pace Husserl) o tempo parece ser representável como uma sucessão infinita de instantes pontuais. Conseguir-se-á uma aproximação material, a essa representação formal, tanto mais adequada quanto mais preciso (e.g. milésimos de segundo) for o nosso instrumento de medida, i.e., quanto mais próximo ele estiver de representar a nossa 'ideia' de instante pontual. Kant propôs na K.r.V. (cf. AK.III pp. 121-122) um Gedankenexperiment que ilustra com enorme pertinência esta ideia e que consiste no 'traçar de uma linha' como manifestação da espontaneidade sintética do entendimento. Creio que este Gedankenexperiment representa, com adequação, a natureza do nosso acto de pensar o tempo.
- (ii) do ponto de vista formal, mas por relação ao tempo vivido, é possível representá-lo como dicotomicamente dividido em duas grandes formas: o presente e o passado. E, no âmbito desta evidência não é possível, nem seria interessante, avançar mais pro

posições do que a seguinte (ou, naturalmente, uma outra de conteúdo cognitivo idêntico): "toda a minha experiência vigil consciente ocorre na forma do presente ("eu estou a viver...") toda ela está depois destinada a modificar-se em forma passada ("eu já vivi...")". Note-se que a passagem de uma outra forma, tendo a ver com a vivência concreta dessa passagem não pode ser formalmente esclarecida; intentá-lo gerará contradições.

- (iii) do ponto de vista representação da vivência concreta do tempo, i.e., da forma como se tem consciência das nossas próprias experiências como ocorrendo no tempo e, mutatis mutandis, como temos consciência da temporalidade das nossas próprias experiências a situação pode ser tipicamente caracterizada por referência à percepção nos termos seguintes: temos consciência de viver algo como presente e também de um certo horizonte de simultaneidade desse presente e temos seguidamente consciência de que esse algo fica, 'depois', retido por algum tempo na consciência, e retido tal como ocorreu 'antes' e, por fim, que essa retenção finalmente cessa e uma nova vivência vem ocupar o 'agora', a actualidade, da minha consciência. Existe, portanto, um módulo próprio dessa experiência: "percepção - sistema de retenções/ nova percepção - novo sistema de retenções", tal é esquematicamente a sua representa-

ção. Este módulo descreve, e não explica, como as 'unidades' temporais podem ser vividas: como momentos (e não instantes) sucessivos de uma experiência. Tipicamente o sistema de percepções-retenções é sucessivo, e eu tenho assim consciência da sucessão temporal da minha experiência (a rememoração, que aqui não foi considerada, reforça-me eventualmente esta ideia); mas, tipicamente também cada percepção dura um momento (i.e., não é instantânea) e eu tenho assim consciência do 'agora-presente' e do 'horizonte de simultaneidade', essa consciência é-me devolvida de forma "redobrada" pela retenção. A experiência da percepção sucessiva de um objecto, ou de um movimento, ou de uma melodia, são casos típicos da experiência perceptiva na qual esta situação está presente.

Ter-se-á notado que estas três evidências base foram muito esquematicamente descritas. A sua descrição poderia ser expandida. Tipicamente essa expansão envolveria o recurso a exemplos. O essencial, exemplos à parte, creio que foi dito. Destas três evidências, ter-se-á também notado, está excluída qualquer referência à 'impressão' ou ao 'sistema de impressões originárias'.

Segundo Husserl, estas constituiriam, conjuntamente com as apreensões intencionais dessas impressões e com as consequentes 'fusões em unidades intencionais imanentes' (cf. VZB § 44), a 'estrutura fina' do módulo percepção-retenção

(da percepção). Aqui a representação das evidências permaneceu propositadamente, ao nível modular.

As razões profundas desta exclusão da 'estrutura fina' já foram a floradas mais acima (elas serão objecto de exposição detalhada no ponto 4 deste § 20 e em todo o § 22 deste trabalho). Para o que aqui nos interessa, essas razões podem ser concentradas nas proposições seguintes: a evocação de uma putativa 'estrutura fina' do módulo 'percepção-retenção' refere uma dimensão da qual não temos, de todo, qualquer tipo de experiência; para mais, como veremos adiante, a sua admissão mesmo a título de hipótese explicativa gera contradição quando essa hipótese é recolocada ao nível do dado na experiência e não como hipótese acerca da infraestrutura, de natureza física, da experiência consciente: dimensão fisiológica da sensação. Contentar-me-ei por agora, em aduzir mais algumas razões 'menos profundas' para omitir a referência à impressão e aceitar deste modo a descrição das evidências apenas ao nível modular a que ela ocorreu. Essas razões 'menos profundas' consistem em consequências que é possível derivar em conformidade com uma ou outra descrição (respectivamente, omitindo ou, como faz Husserl, incluindo a referência à impressão, impressão originária, etc.).

Qualquer descrição que se desenvolve a partir das evidências representadas por (i), ou (ii), ou (iii), consideradas separadamente parece-me que, tal como as próprias evidências de que partirá, está destinada a ser trivialmente verdadeira. Com efeito, o que é dito em cada uma dessas evidências parece-me coincidir com a própria natureza da nossa relação ao tempo. O tempo, como bem viu Kant (K.r.V. AK.III pp.

152, 159, 162, 163 e 174), não pode ser percebido nele próprio. Sendo assim, a natureza da nossa relação ao tempo deverá especificar-se, em cada caso, como uma certa forma de o representar. Que ele possa ser representado como "uma sucessão infinita de instantes pontuais", tal como é afirmado em (i), é o que o Gedankenexperiment do 'traçar a linha' proposto por Kant nos assegura; e podemos chamar-lhe "pensar o tempo" (o 'traçar da linha' sendo, assim, um acto de espontaneidade sintética do entendimento). Que o tempo vivido possa ser formalmente representado como consistindo em: presente e passado, ou em 'agora' e 'já aconteceu', como bem insiste Husserl (Ideen I p. 164) e como é afirmado em (ii), é o que atesta a nossa própria experiência; e, dado que não se pretende avançar mais que isso mesmo, i.e. que a nossa experiência ocorre na forma presente e se transforma, ou modifica, assumindo depois a forma pretérita, essa evidência é perfeitamente suficiente, e filosófica ou cientificamente inócua. Que o tempo seja vivido concretamente como temporalidade das vivências, perceptível através de um sistema de percepção (que dura) e de retenções (dessa percepção) tal como é afirmado em (iii), é o que o atesta também a nossa própria experiência e, nesse sentido é também, perfeitamente suficiente — a percepção da melodia é aqui o Gedankenexperiment típico. A característica epistemológica comum a estas evidências, se quisermos usar esta expressão, que reside, como disse, no facto de as três serem trivialmente verdadeiras, é mais fácil de exhibir vendo a situação pela negativa: o que seria alguém afirmar, contra a evidência (i), que o tempo não pode ser pensado como uma su-

cessão infinita de instantes pontuais? ou afirmar, contra a evidência (ii), que a nossa experiência não ocorre agora no presente e depois não assume a forma modificada de passado, por exemplo, que a nossa experiência é primeiro passado e depois presente? ou ainda, o que significaria alguém afirmar contra a evidência (iii), que a percepção não dura, i.e., que não tem extensão temporal, que não preenche um lapso de tempo? ou que nada fica retido da percepção passada? se não fica retido como nos podemos referir a ela como passado? Penso que nenhum de nós poderá sequer compreender muito claramente o que estas afirmações que contraditam as evidências (i), (ii) e (iii) querem dizer. Mas pelo facto de se terem estabelecido estas evidências tal não significa que se tenha adquirido nenhuma ciência acerca do tempo para além do saber trivial que é partilhado por todos nós. Em particular, nenhuma explicação física, psicológica, filosófica ou outra, foi avançada acerca de como é assim ou de porque é que é assim. Sabemos, apenas, que é assim.

Uma explicação filosófica da constituição da temporalidade imanente, em particular, uma explicação fenomenológica desta constituição, envolve tipicamente uma referência à impressão originária e um esforço para pensar em profundidade essa constituição. É minha opinião que essa referência é ilegítima e esse esforço vão. Do ponto de vista das suas consequências a mais notável é a confusão das evidências, (i), (ii) e (iii), da qual resulta a própria ilusão de profundidade. É como se Husserl partisse de (ii) e procurasse mostrar a cons

tituição de (iii) em função de (i) que seria a sua 'estrutura profunda'. Vivemos as coisas sob a forma do presente, elas modificam-se continuamente em vivências passadas; a percepção e as retenções são a estrutura da nossa vivência do tempo; em profundidade (?) como pontos sem extensão (?) ou fases limites (?) que ficam continuamente retidas de modo originário e constituem assim unidades temporais imanentes (?). Os pontos de interrogação assinalam o que creio serem os termos e as afirmações obscuros, ou mesmo incompreensíveis em 'teoria'. A aura de verosimilhança com que esta 'teoria' pode, à primeira vista aparecer, é em minha interpretação derivada de ela ser sempre 'compreendida' por analogia com as evidências (i), (ii) e (iii) e de portanto, nos esforçarmos por ver estas evidências representadas nessa 'teoria'. Uma vez as evidências estabelecidas e os pontos de vista que elas representam distinguidos, a 'teoria' assume então a forma de um mal entendido. Esse mal entendido deixa-se também representar pelas afirmações seguintes: eu posso pensar o instante sem extensão; mas só posso viver o momento com duração; eu posso supor que do ponto de vista da fisiologia das minhas superfícies nervosas ocorrem irritações dessas superfícies, irritações a que posso chamar, se quiser, sensações; mas o modus vivendi da consciência é, a este nível perceptivo: a consciência relaciona-se com o exterior e também com a minha 'vida interior' sob a forma da 'percepção de x' (onde x é substituível por 'estado físico' ou 'estado psíquico'); nesta conformidade, eu devo falar de "perceber o tempo no momento da percepção que dura e das suas

retenções" e não de "impressão que preenche o instante e que é apreendida de modo originário pela intencionalidade impressiva e retenciva de forma a constituir unidades temporais iminentes" (cf. de novo, acima as instâncias g e h de T(3), e nas VZB também o § 44). À luz do que foi dito, esta última afirmação, ou afirmações que como esta envolvam a referência a impressões são inaceitáveis, e, pior do que isso, são mesmo incompreensíveis. A aparência de compreensão resulta, como foi dito, de as tentarmos interpretar por analogia com as evidências (i), (ii) e (iii) dadas acima.

É, em conclusão, plausível supor que existem ou possam vir a existir conceitos físico-matemáticos, psicológicos, biológicos ou outros, de tempo. Esses conceitos serão tipicamente produzidos pela integração das evidências referidas acima (da evidência (i) para o 'conceito físico-matemático' e da evidência (iii) para o 'conceito psicológico') em contextos explicativos de teorias empíricas que contenham um (e não o) conceito de tempo (como 'parâmetro'; como 'representação psíquica da criança', ou de inúmeras outras maneiras). É também muito provável que evidências 'mais profundas', não-triviais, venham a ser acrescentadas às anteriores (e.g. a noção física de 'espaço/tempo', a noção de 'tempo de maturação' ou de 'tempo de aquisição de um hábito ou competência', etc.). Parece também óbvio que os conceitos de tempo assim obtidos não podem, nem devem, ser referidos a um conceito uno de tempo, seja ele qual for, nem a uma evidência ou a um sistema uno de evidências acerca do tempo (o que teria, digamos, o "tempo físico" a

ver com o "tempo biológico do sono" ou com o "tempo 'psicológico' de aprendizagem de uma linguagem"?). Toda esta situação é, naturalmente, do âmbito do inquérito empírico que, na sua globalidade, a ciência é, e não da filosofia enquanto 'teoria' da 'região-consciência'. Consequentemente, não há (ou não é patente a partir da doutrina de Husserl qual ele seja) um conteúdo especificamente filosófico do conceito de tempo e, a fortiori, não há nenhuma teoria filosófica sobre o tempo, pelo menos da natureza que Husserl pretendia.

(iii) A validade absoluta da retenção reflexiva:

Nesta terceira fase de explicação da proposição (d) podemos no entanto, com Husserl, reter da doutrina fenomenológica do tempo apenas aqueles aspectos que, pace Husserl, chamei de trivialmente verdadeiros e ver como é que eles podem eventualmente contribuir, na opinião de Husserl, para a determinação do modo de ser dado da 'vivência-objecto' na reflexão. E, em especial, na imputação do predicado epistemológico de validade absoluta (absolute Recht, p.150), que Husserl afirma para esse modo de ser dado. Para a prossecução deste objectivo é então suficiente reter do ponto (i), que a 'vivência-objecto' se dá na reflexão como algo que

- (1) está lá e dura
- (2) acabou de ocorrer
- (3) existiu, prima-facie, de forma não reflectida;

e, do ponto (ii), que a 'vivência-objecto' se dá na reflexão

através de um sistema de retenções primárias da impressão originária, retenções essas que formam com a impressão originária o horizonte de simultaneidade que caracteriza o 'agora' da consciência vivido na forma do presente (cf. supra nível 5 e, em especial, proposição T(2)a). A unidade íntima que Husserl afirma existir entre impressão originária e (as suas) retenções primárias, a unidade do 'agora' premente, contém então tudo o que é necessário para tentar estabelecer, em (iii), a validade absoluta da retenção primária. (Para evitar fastidiosas paráfrases e dado que de momento não é esse o problema que nos ocupa, mantemos a referência ao termo 'impressão' ou 'impressão originária'; conhecendo já o leitor que, segundo a nossa interpretação, essa referência devia ser omitida e, sempre que possível, substituída por 'percepção').

Em particular, esta validade absoluta da retenção primária vai ser proposta no seguinte contexto. O texto base das Ideen I para esta questão são as últimas três páginas, 149-151 do § 78; como bem observa Ricoeur, as afirmações do fim da p. 150 e do início da p. 151 "são a aposta (l'enjeu) dos três parágrafos sobre a reflexão, os §§ 77-79" (Ideen I, trad. francesa, nota 1 à pág. 151):

- (1) reiteira-se a existência de uma fase absolutamente originária (absolut originäre Phase, p. 150), que não cessa de fluir continuamente (immediat eine kontinuierlich fließende, p. 150). Esta fase é constituída por vivências originárias (Urerlebnisse p. 149) ou 'Impressões' ('Impressionen' p. 149).

Ela é também chamada o 'agora' vivo da vivência por oposição ao seu antes e ao seu depois (das lebendige Jetzt des Erlebnisses gegenüber seinen 'Vorhim' und 'Nachher' p. 149); ou, dito ainda de outra forma, o momento do agora vivo (das Moment des lebendigen Jetzt, p. 150, cf. p. 164, texto já citado, onde a mesma ideia é reiterada);

- (2) reitera-se que, através dos actos de experiência reflexiva (durch reflektiv erfahrende Akte p. 150), nós apreendemos a validade absoluta da reflexão entendida como percepção imanente (erfassen wir das absolute Recht der immanent wahrnehmenden Reflexion p. 150). Esta validade deriva dos dados originários (originären Gegebenheit, p. 150) aí envolvidos: os momentos do 'agora vivo' e a sua retenção primária. Apreendemos, portanto, a validade absoluta da retenção imanente (das absolute Recht der immanenten Retention, p. 150) face ao que 'acabou de ocorrer' ('noch' Lebendigen und 'soeben' Gewesenen, p. 150).

As proposições (1) e (2) repetem assim o que de mais fundamental havia sido avançado na fase (i) e na fase (ii) no nível 5. Em particular, a equação reflexão de primeiro grau = retenção primária = percepção imanente (da 'vivência-objecto') = validade absoluta (do modo de ser dado da 'vivência-objecto'), concentra o essencial da doutrina de Husserl. E é assim possível distinguir (2) de:

- (3) "de igual modo apreendemos a validade relativa (relative Recht) da recordação imanente que se estende tão longe quanto o conteúdo da própria recordação... Mas é necessário referir que se trata de um direito meramente 'relativo' (bloß 'relatives'), possível de ser suplantado (das überworgen werden kann) mesmo se contudo, se trata de um direito" (p. 150-151, sublinhado aqui, como nas outras passagens de (1) e (2), por Husserl).

Devido à unidade originária que, na reflexão imanente de primeiro grau apresentam a fase impressiva e a(s) fase(s) retenciva(s) que se segue(m) à primeira, a 'vivência - objecto', i.e. a vivência sobre a qual incide a reflexão, é dada com validade absoluta na reflexão. Tal é, em síntese, a explicação da afirmação (d).

Penso que os comentários e sugestões que fiz aquando da fase (ii) da explicação da afirmação (d) são de molde a tornar plausível, senão mesmo irrecusável, a ideia segundo a qual não existe nenhuma evidência fenomenológica mais profunda, em particular relacionada com a doutrina fenomenológica do tempo, que fundamente esta afirmação acerca da validade absoluta do modo de ser dado da vivência (como 'vivência-objecto') na reflexão, que não seja a evidência acessível a todos nós, de modo trivial, segundo o qual: "quando eu reflecto acerca de uma certa experiência minha, qualquer que ela seja, tenho, se a reflexão for de primeiro grau i.e., imediatamente a seguir à dita experiência, uma consciência bastante clara, evidente, de que

essa experiência é tal como eu a represento na reflexão; em particular, se a experiência em questão for de natureza perceptiva e eu puder voltar a ela para confirmar o grau de adequação da sua representação reflexiva, o grau de evidência será, em geral, altamente fiável; inversamente se a reflexão for acerca de uma recordação passada, i.e. ser for uma reflexão de segundo grau, e na ausência da possibilidade de recorrer à fase impressiva que lhe deu origem, o grau de validade dessa evidência será muito menor (Husserl chama-lhe relativo) e ele poderá naturalmente, vir a ser suplantado". Quero com isto dizer que afirmações supracitadas (1), (2) e (3) traduzem, usando um 'calão' técnico desnecessário, esta ideia muito simples. O 'calão técnico' tornou-se desnecessário quando, como vimos em (ii), não era possível associar nenhuma dimensão profunda à 'teoria' fenomenológica do tempo. Sendo assim os termos mantiveram-se mas, pace Husserl, perderam a sua referência a elementos constitutivos da estrutura fina da consciência do tempo.

(e) a percepção imanente 'garante' a unidade individual da vivência

A compreensão da afirmação (e) depende, em profundidade, das afirmações (c) e (d) e, sobretudo, das doutrinas acerca do Ego, da sua espontaneidade reflexiva, e da retenção que, como vimos, lhes estão associadas. (Veja-se neste contexto os nossos comentários a estas doutrinas feitos mais acima, e mais abaixo o ponto 4 desta alínea). Como argumento autónomo em

prol da afirmação (e) Husserl propõe-se esclarecer a "diferença de essência que separa as vivências e as coisas relativamente à sua perceptibilidade" (Wesensunterschied in der Weise wie Erlebnisse und Ding in Hinsicht auf ihre Wahrnehmbarkeit zueinander stehen, p. 83). A natureza dessa diferença exhibe-se através de um confronto entre percepção imanente (termo que ocorre pela primeira vez nas Ideen I na p. 68 doravante abreviado por PI) e percepção transcendente (PT; cf. a mesma referência). Esse confronto tem lugar nos §§ 38 e 45 das Ideen I. Por esta razão estes parágrafos, 38 e 45, para o estudo dos quais agora nos voltamos, devem ser interpretados como constituindo um argumento, ou esforçando-se por constituir um argumento, substitutivo e autônomo a favor de (e), i.e., a favor da ideia segundo a qual "a percepção imanente 'garante' a unidade individual da vivência". Esta ideia é, naturalmente, muito importante. Na realidade, ela é decisiva para o destino, pelo menos parcial, da Prova 1. Se, como vimos, o objectivo de Husserl é descobrir uma nova região do ser, onde, como em toda a região autêntica, o ser é individual (cf. Ideen I p. 58 texto já citado no início desta alínea) ; então é necessário produzir por análise fenomenológica o princípio de individuação do 'ser-vivência', e em particular do 'ser-vivência-objecto', visto que, se puder existir, a Fenomenologia será uma ciência transcendental desse gênero de seres — como Husserl também diz nas Ideen I (p. 25) do gênero supremo 'ser vivência'. Ora, até ao momento, e pelo estudo das proposições (a) — (d) tem sido manifesto que Husserl pretende derivar da reflexão o princípio

da individuação que se busca; mas, infelizmente, não tem sido claro que tal seja possível; em particular as proposições (c) e (d), que são as que mais poderiam contribuir para ficarmos na posse de tal princípio, viram, por via dos comentários críticos que fomos forçados a fazer-lhes, o seu alcance legitimador grandemente, senão totalmente, limitado. Então, se os §§ 38 e 45 da Ideen I propõem um 'novo argumento' tirado já não da 'teoria do ego' como era o caso da proposição (c), nem também da 'teoria do tempo' como era o caso da proposição (d), mas sim do confronto entre PI e PT, eles devem agora merecer a nossa especial atenção.

A ideia principal desta confrontação entre PI - que é como já se disse uma forma de reflexão, uma reflexão de primeiro grau, ou ainda uma retenção primária - e PT, diz respeito ao modo de ser dado dos seus objectos, respectivamente, uma vivência e uma coisa. Em particular, afirma-se que, dado que

- (1) "todas as vivências são conscientes" (alle Erlebnisse sind bewußt p. 84)

e que,

- (2) tanto as vivências percebidas por PI, tal como os próprios actos de PI, pertencem a um só e mesmo fluxo de vivências (p. 69)

então

- (3) a relação de PI com o seu objecto (a que tenho vindo a chamar 'vivência-objecto') constitui uma unidade individual concreta e imediata (eine indivi-

duelle rein durch Erlebnisse hergestellte Einheit, p. 68; Wahrnehmung und Wahrgenommenes wesensmäßig eine unvermittelte Einheit, die einer einzigen konkreten cogitatio, p. 68, sublinhados por Husserl). Para a qual, unidade, Husserl também usa a imagem (Gleichnis) de 'inclusão real' (reellen 'Beschlosseneins', p. 69).

Esta é assim a substância do argumento autônomo em prol da afirmação (e). A título de complemento deste argumento, Husserl faz notar que, no que diz respeito quer à rememoração, quer à PT, a situação é bem diversa. Com efeito, esta inclusão real "está ausente na maioria dos outros casos em que as vivências intencionais têm entre si uma relação imanente, como é por exemplo, o caso das recordações de recordações. A recordação de ontem que eu evoco neste momento não pertence (gehört ... nicht) à lembrança de hoje a título de componente real (reelle) da sua unidade concreta (nicht mit als reelles Bestandteilstück ihrer konkreten Einheit, p. 69), sublinhado por mim). É de igual modo claro, que "a percepção da coisa (PT) não contém na sua composição real (reellen) a própria coisa, e que está mesmo excluído que ela (PT) forme com a coisa uma unidade essencial" (es ist auch außer aller wesentlichen Einheit mit ihm p. 69), sublinhados por Husserl). Em particular, no que diz respeito aos Hintergründen (panos-de-fundo) que são próprios respectivamente de PI e PT, vemos, segundo Husserl, que uma PI de uma vivência dada implica em pano de fundo, vivências pertencentes ao fluxo, sob o estado não reflexivo mas

prontas a serem percebidas (wahrnehmungsbereit p. 84) por PI. Elas estão prontas (bereit sein, p. 84) na medida em que pre enchem a dupla condição expressa acima por (1) e (2). Diversamente, as coisas que constituem o Hintergrund de uma PT dada não podem estar prontas a ser objectos de uma percepção actual senão na medida em que são coisas não notadas (als unbeachtete p. 84). Ora, nem todas as coisas preenchem esta condição dado que o campo do meu olhar atencional (mein Blickfeld der Aufmerksksamkeit p. 84), que abarca tudo o que aparece, não é infinito (ist nicht unendlich p. 84).

Ter-se-ã talvez achado forçado que se tenha intercalado entre (1), (2) e (3), o "então" que indica aqui, como habitualmente, que se trata da extracção de uma conclusão, e coloca (3), a conclusão, na dependência das premissas (1) e (2). Mas, creio que é correcto fazer assim. O leitor dos §§ 38 e 45 concordará seguramente, quando proponho que se interprete esses parágrafos como um esforço de Husserl para afirmar (3) de forma justificada. E, creio, concordará ainda quando identifico a substância dessa justificação como (1) e (2). De resto, como acabámos de ver, é esse o sentido que tem a contraposição que Husserl faz aí entre PI e PT. Em especial no § 45, essa contraposição que é feita contrastando a relação entre PI e o seu Hintergrund, assume a forma, no que respeita a PT, de uma limitação, "nicht alle Dinge erfüllen diese Bedingung" (p. 84, e Husserl sublinha "nicht alle"), e essa limitação só se compreende por relação a (1) e (2); precisamente como uma negação de que ambas se verifiquem no que respeita a PT. A razão porque,

apesar de tudo isto, pode parecer forçado considerar (1) e (2) como premissas justificadas de (3), e, conversivamente, (3) como dependente de (1) e (2), parece-me residir no facto de que do ponto de vista lógico não é possível extrair (3) de (1) e (2); e não o é pela simples razão que (3) não exhibe a propriedade de estar contido em (1) e (2). E, se não está contido, ele não pode ser deles extraído. E esta constatação traz consigo a desagradável consequência de que o argumento representado por (1), (2) e (3) é inconsistente, e portanto a sua conclusão, (3), não é válida logicamente. A tendência natural seria então a de supôr que Husserl conta com certas propriedades, e.g. da retenção e do Ego que não estão representados em (1) e (2). Tratar-se-ia segundo esta perspectiva de admitir agora a existência de uma, ou mais, premissas implícitas dando então ao argumento dos §§ 38 e 45 a forma seguinte: dado que

(1) "todas as vivências são conscientes"

e

(2) "pertencem a um só e mesmo fluxo"

e

(4) (proposição sobre o ego e a reflexão; por exemplo, afirmação (c), recordemo-la: "a reflexão como acto do eu é uma modificação").

e que

(5) (proposição sobre a retenção e a reflexão por exemplo, afirmação (d), recordemo-la: "A vivência-objecto é dada na reflexão com validade absoluta);

então

- (3) a relação de PI com o seu objecto constitui uma unidade individual, concreta e imediata (forma abreviada da proposição (3)). c.q.d.

Mas facilmente nos apercebemos que este expediente da explicitação/introdução de premissas implícitas não serve o fim em vista. Com efeito, seria agora das premissas (4) e (5), e não das (1) e (2), que se extraíria (3). O que acarretaria a não menos desagradável consequência de tornar (1) e (2) supérfluas à conclusão do argumento e, com elas, teríamos que nos despedir da afirmação (e); afirmação que precisamente o argumento constituído por (1), (2) e (3) procura tornar compreensível, e justificar. Mas, descartar a afirmação (e) equivale, já o vimos, a destacar a substância do argumento dos §§ 38 e 45, i.e., equivale a negar que Husserl nestes parágrafos contribua com o que quer que seja para tornar plausível que: "a percepção imanente garante a unidade individual da vivência" (conteúdo da proposição (e)). Esta não é uma situação insustentável. Podemos sempre socorrer-nos das afirmações (c) e (d), tal como foram aqui expostas e desenvolvidas e buscar nestas, argumentos a favor desta ideia. O nosso argumento teria então a forma seguinte: dado que

- (4) "a reflexão como acto do eu é uma modificação"
(afirmação (c));

e que

- (5) "a vivência-objecto é dada na reflexão com validade absoluta (afirmação (d));

então

- (3) "a percepção imanente garante a unidade individual da vivência" (afirmação (e), presentemente em discussão) c.q.d.

A proposição (e) derivaria então a sua justificação inteiramente das anteriores, quanto aos parágrafos §§ 38 e 45 das Ideen I eles poderiam eventualmente ser usados no contexto de um outro argumento - o 'erro' de os convocar para esta questão teria sido então, e só, o do intérprete; ou, eles seriam simplesmente considerados supérfluos para os argumentos em prol das principais ideias das Ideen I - o 'erro' de os ter incluído nesta obra seria então do próprio Husserl. A minha sugestão aponta, porém, noutra direcção. Proponho que, não obstante (1), (2) e (3) serem, como vimos, uma forma logicamente inconsistente e, digamos, filosoficamente desajeitada de argumento, se saliente a partir destas três proposições uma ideia através da qual me parece ser possível pô-las em conexão. Essa ideia, que me parece estar presente no espírito senão por vezes na letra (cf. Ideen I §§ 65-67) do texto de Husserl, é a ideia segundo a qual os factos representados por:

- (1) - "todas as vivências serem conscientes", e por
(2) - "serem todas elas da mesma consciência, estarem no mesmo fluxo",

justificam que uma reflexão (ou PI) acerca dessas vivências crie uma 'espécie' de identidade que resulta sobretudo de um fenómeno de identificação. Este fenómeno pode ser descrito pe

la proposição seguinte:

(3)' - "são as vivências que eu vivi (que acabei justamente de viver), as mesmas que eu revivo como tais na reflexão ('todas as vivências são conscientes'), eu identifico-as como tais; e, como foi igualmente eu que antes as vivi, eu que agora as revivo em PI ('todas as vivências pertencem ao mesmo fluxo'), essa identificação que de las faço é suficiente".

É fácil ver que (3)' substitui agora (3); e que (3)' ao contrário de (3), convoca as ideias expressas em (1) e (2) das quais extrai a sua plausibilidade. Creio no entanto que, e pace Husserl, uma alteração significativa na natureza do argumento teve lugar, com esta troca de (3) por (3)'. É que (3) representava uma versão forte objectiva, de (e); ao passo que (3)' representa uma versão fraca, subjectiva da mesma afirmação (e).

Com efeito, (3) poderia constituir uma solução, ou um princípio de solução, para uma das duas questões que no início da alínea C deste § 21 motivaram toda esta discussão. Recorde-se que no fim do ponto 1 desta alínea se havia argumentado a favor da necessidade de mostrar como é possível individuar esses 'objectos que são ditos ser denotados pelo predicado 'ser consciente', as vivências, i.e., a necessidade de formular um princípio de individuação das vivências. Ora (3) afirmava que PI garantia a unidade individual concreta da vivência. Tal era, ou poderia vir a ser, o princípio de solu

ção da questão.

Usar-se-ia então PI como princípio de individuação. Saberíamos que o que é necessário e suficiente, para distinguir as vivências, cada uma delas como unidade individual, é PI: duas 'vivências-objecto' são idênticas se e somente se forem percebidas reflexivamente por PI como a mesma, tal seria o seu princípio de individuação⁽¹¹⁾.

Mas vimos que a afirmação desse princípio só pode ser compreendida no contexto definido por (3)', contexto no qual se afirma em particular que PI é, ela própria, uma vivência. É mesmo só por esta razão que (3)' está em conformidade com as premissas (1) e (2) e pode ser considerada, em certo sentido, como a sua conclusão. Ora nesta conformidade PI deixou de poder ser interpretada como um critério objectivo de individuação das vivências e deve ser apenas interpretada como um critério subjectivo de reconhecimento de certas vivências minhas (i.e., que constituem o meu fluxo). Que outra coisa poderia, aliás, ser?

(11) O leitor dos escritos de Quine reconhecerá que estou aqui a explorar uma ideia que este autor desenvolve, por exemplo, em Quine, 1981, p. 101. A 'adaptação' da ideia a este contexto com todas as dificuldades que isso possa levantar é, naturalmente, da minha responsabilidade. As obras de Quine fornecem um extenso conjunto de referências críticas à questão da individuação das intenções, atributos, propriedades e entidades mentais. Seguem-se algumas das mais significativas de que o autor do presente trabalho tem conhecimento: Quine (1953), 1961, pp. 2, 9, 21, 31, 48, 131, 152-157; Quine 1960 pp. 219-221; Quine (1966) 1967 pp. 49, 68, 183 ss., 188-196, 201, 221-227, 271; Quine 1969 pp. 19-23, 27, 30, 80, 140, 144 ss, 153; Quine 1973 pp. 33-37; Quine (1970) 1986 pp. 1-8; Quine 1981 pp. 24, 67-68, 100-112.

Como critério subjectivo eu não proporia nenhum outro. Que melhor garantia podemos nós querer de que, e.g., "estamos a ter uma dor de dentes", ou, "estamos a percepçionar uma broca de dentista" do que a percepção reflexiva, a PI, destas vivências, todas ocorrendo naturalmente, e no caso destes exemplos infelizmente, no mesmo fluxo de vivências, o nosso? Mas como critério objectivo, como princípio de individuação que possa ser usado objectivamente (que permita portanto uma abordagem científica destes fenómenos), este critério não nos é de qualquer utilidade.

De facto, perspectivado do ponto de vista objectivo ele é uma petitio principii: afirma-se primeiro que PI é, ela própria, uma vivência; pretende-se depois, garantir que as vivências são os indivíduos que a vivência PI percepçiona como 'unidades' constitutivas do fluxo. Em resumo: usa-se uma vivência como princípio de individuação do que sejam vivências.

Note-se que a este nível a questão não tem nada a ver com a questão acerca da dificuldade em determinar os contornos de cada vivência com recurso a PI. Isto é, a questão não resulta de, por reflexão, ser difícil ou mesmo impossível em certos casos determinar quando acaba uma vivência e quando começa outra num mesmo fluxo. Como bem observa Quine esta questão põe-se também, embora de outra maneira, ao nível dos objectos físicos, das coisas. "Individuação defeituosa", diz Quine, não tem nada a ver com limites vagos (vagueness of boundaries). Nós estamos acostumados a tolerar limites vagos. Temos pouca escolha neste assunto. Os limites de uma secretária são vagos quando descemos à sua estrutura fina, porque o aglomerado das molé

culas esvai-se (because the clustering of the molecules grades off); a submissão (allegiance) de cada molécula em particular é indeterminada, como entre a secretária e a atmosfera. Contudo, esta 'vagueza' de limites não põe em questão nada acerca da agudeza da nossa individação de secretárias ou de outros objectos físicos (...) todos têm o seu princípio de individação impecável; os objectos físicos são idênticos se e somente se coextensivos. Onde a coextensão não é completamente verificável, também não o é a identidade, mas a identidade é na mesma (still) bem definida apesar da secretária não o ser. Especificação é uma coisa, individação outra. Os objectos físicos são bem individados, independentemente do que eles mais não sejam. Nós sabemos que o que é necessário para os distinguir, mesmo que não sejamos capazes de os detectar" (Quine, 1981, pp. 100-101). Com as vivências não. Nós sabemos como distinguir as nossas vivências, cada um de nós as suas, no nosso fluxo-de-vivências, cada um de nós através das suas próprias vivências reflexivas. Esse saber é, tanto quanto o assunto diz respeito exclusivamente a cada um de nós, suficiente. No que diz respeito à ciência, não é. (Poder-se-iam multiplicar os exemplos em que reconhecer identidades e diferenças, em situações e experiências, é para nós fácil e tem até valor de sobrevivência, mas em que, nem por isso, essas identidades e diferenças assim reconhecidas podem constituir-se, eo ipso, em objectos de ciência).

Repare-se, por fim, que a dificuldade não consiste também na putativa dificuldade em admitir que, por exemplo, uma percepção minha ou um acto de imaginação meu, tenha com uma

outra percepção minha ou com um outro acto de imaginação meu, ou mesmo de outrem, semelhanças suficientes para que eu possa falar de características comuns do fenômeno perceptivo ou do fenômeno imaginativo. Esta não é a questão. A questão é, como se tem vindo a reiterar, que se use um parâmetro subjectivo, PI, para 'indivíduoar' estes fenómenos. O uso desse parâmetro, longe de garantir a sua unidade individual objectiva privatiza-os definitivamente, remetendo-os como o faz para a intimidade do seu proprietário. (Num outro texto, Quine 1976 pp. 242-244, este autor propõe uma forma de, deixando praticamente intacto os nossos idiomas mentais (mentalistic idioms), os reconciliar com a ontologia física. O preço que se paga por esta reconciliação é, para Quine, desistir do projecto de uma ciência da intencionalidade; cf. também, Quine 1960 pp. 216-221, e especialmente a declaração explícita dessa desistência na pág. 221).

3. Segundo Momento de Prova: o argumento a favor da unidade regional da consciência nas Ideen I (§§ 41-42)

(a) o estado da questão e a sua elaboração por Husserl

O ponto 1 da alínea C deste § 21 desenvolveu-se em torno de duas questões, ambas cruciais, que são as seguintes:

1ª - É possível determinar um princípio de individuação para as vivências? Se sim, em que consiste?

2ª - Pode a consciência ser considerada como constituída por um conjunto de fenómenos, as vivências, su

ficientemente ricos em determinações e independentes face a outros fenômenos para se poder constituir como região e haver assim, e só assim, a possibilidade de criar uma ciência da consciência?

Em caso afirmativo, que evidências é possível produzir a favor de que assim seja?

Estas questões, não foram propostas por nós mas pelo próprio Husserl, e enfaticamente, no § 39 das Ideen I, parágrafo de cujo conteúdo já demos conta acima neste trabalho (cf. na alínea (A) do presente parágrafo). Temo-nos também vindo progressivamente a dar conta de que, a despeito do que o próprio Husserl gostava provavelmente de pensar e de que a natureza dos problemas exigiria, os argumentos exibidos nas Ideen I a favor da resposta afirmativa à primeira questão, mesmo quando auxiliados por argumentos extraídos de outras obras de Husserl a que recorreremos, não são de molde a poderem ser considerados conclusivos (mas voltarei a isto mais abaixo no ponto 4). Vamos neste ponto 3 abordar os principais argumentos que Husserl nos fornece em prol de uma resposta afirmativa à segunda questão. Cumpre no entanto, fazer desde já, uma observação acerca da forma como Husserl elabora a questão quando, nos §§ 41-42 das Ideen I, lhe procura responder pela afirmativa. Como veremos, não responde aos aspectos da questão que interrogam acerca da "riqueza em determinações" dos fenômenos psíquicos. Pelo contrário, aceita-os como um dado. É muito provável que Husserl achasse que bastava o 'olhar reflexivo' sobre o fluxo das vivências para que fosse evidente sem mais que

a riqueza da nossa vida interior, justifica uma ciência, em especial a Fenomenologia, que dela dê conta. Para além do mais é possível distinguir sub-classes dentro dos fenómenos psíquicos, ou vivências, e.g., percepção, juízo (acto de julgar), imaginação, recordação, etc.. Husserl reiterou desde as L.U (tomo II) e na P.S.W., suficientemente estes factos para se julgar agora dispensado de os abordar novamente. Veremos que a situação não é tão óbvia como à partida se podia pensar, mas aceitamos para já, como um dado, esta situação.

A 'riqueza de determinação' dos fenómenos psíquicos pode, pelo menos provisoriamente, funcionar como um dado adquirido, ou, se preferirmos, como uma premissa implícita. Podemos assim concentrar a nossa atenção no que é aqui o esforço argumentativo fundamental de Husserl: assegurar uma diferença regional entre 'ser como vivência' e 'ser como coisa' (Sein als Erlebnis, Sein als Ding p. 76). Husserl identifica esta diferença à diferença entre Consciência e Realidade (Unterschieden... zwischen Bewußtsein und Realist, p. 77). E considera que, uma vez esta distinção de princípio assegurada, a questão acerca da unidade regional da consciência pode, pelo mesmo argumento que assegura a diferença entre consciência e realidade, ser afirmada.

Não será demais enfatizar de novo a importância da distinção que Husserl tem em vista estabelecer: nas suas próprias palavras "Unterschiedenheit der Seinsweisen, die kardinalste, die es überhaupt gibt, die zwischen Bewußtsein und Realität" (p. 77). Esta distinção pretende fundar a convicção de que

assim como a Realidade Natural pode ser considerada como um sistema de relações causais entre coisas, também a Consciência pode ser considerada como um sistema fechado sobre si (für sich geschlossener Seinszusammenhang, p. 93), de relações intencionais entre vivências e entre componentes das vivências. Esta não é ainda a questão acerca do carácter absoluto da Consciência e relativo da Realidade Natural. É, digamos, a questão logicamente anterior a esta. Como já tive ocasião de referir, para que a consciência possa depois ser promovida a Ser Absoluto é, aos olhos de Husserl necessário que ela te nha antes sido garantida na sua unidade regional.

A questão tem, já o vimos, uma dimensão ontológica, é o que denota a referência aos modos de ser (der Seinsweisen; Sein als Erlebnis/Sein als Realität). Mas a elaboração da questão e a proposta de solução que se lhe segue será dada por Husserl, ao nível fenomenológico. Isto é, as diferenças respectivas nos modos de ser estão fundadas nos modos de se dar da Consciência e da Realidade. Que a questão seja elaborada ao nível fenomenológico é, para Husserl, a forma de permanecer coerente com o princípio dos princípios da própria Fenomenologia. Nesta conformidade basta assegurar que entre o dado-como-vivência e o dado-como-coisa existe ein prinzipieller Unterschied der Gegebenheitsart (p. 77), ou, Gegebenheitsweise, também na p. 77) para que a diferença entre modos de ser se encontre justificada e seja assim obtida a solução da questão. Ora, o estabelecimento de uma diferença de princípio entre os modos de ser dado da vivência (ou da Consciência entendida

como o conjunto das vivências) e da coisa (ou da Realidade Natural entendida como o conjunto das coisas) equivale para Husserl à determinação de dois predicados fenomenológicos fundamentais e correlativos, a saber, o de Imanente e o Transcendente (*Immanenz und Transzendenz* p. 77). São como veremos, estes dois predicados que permitem estabelecer, em última instância, "a diferença essencial que separa vivências e coisas relativamente à perceptibilidade (*Wahrnehmbarkeit*)" (p. 84).

E é então agora possível representar sob a forma abreviada de um argumento o estado da questão acerca da unidade regional da consciência tal como esta se coloca ao nível dos §§ 41-42 das Ideen I:

- (1) a redução fenomenológica, como operação que propõe um uso especial (limitado) da Époché que 'poupa' a Consciência (cf. supra § 19 (C) I(iv) e II, e neste § 20 a alínea (A)) é possível (legítima) se e somente se for possível destacar do conjunto da Realidade Natural o domínio da Consciência - estado da questão ao nível metodológico;
- (2) É possível destacar do conjunto da Realidade Natural o domínio da Consciência se e somente se for possível estabelecer uma distinção de princípio entre 'ser como Consciência' (ou, 'modo de ser da Consciência') e 'ser como Realidade Natural' (ou, 'modo de ser da Realidade Natural'), e falar assim da Região Consciência (e da sua eidética respectiva) pelo menos ao mesmo título a que se fala de Re

gião Natureza (e suas eidéticas respectivas) - estado da questão ao nível ontológico;

- (3) é possível estabelecer uma distinção de princípio entre 'ser como Consciência' e 'ser como Realidade Natural' se e somente se existir entre ambas uma diferença de princípio no que respeita aos seus respectivos modos de serem dadas', i.e., às suas 'perceptibilidades' respectivas - estado da questão ao nível Fenomenológico
- (4) é possível estabelecer uma distinção de princípio entre o 'modo de ser dado' da vivência e o 'modo de ser dado da coisa' se e somente se for possível denotar o primeiro modo pelo predicado Imanente e o segundo modo pelo predicado Transcendente - estado actual da questão.

É importante salientar que (4) não é redundante face a (3). Na realidade, decidir que se determinam os respectivos modos de serem dados, da vivência e da coisa, em consonância com os predicados, respectivamente, de Imanente e de Transcendente, é nisso que consiste a opção crucial de Husserl. Repare-se qual é a estrutura íntima dessa opção: para se decidir o que é um 'modo de ser dado' é necessário que se determine primeiro, explícita ou implicitamente, uma estrutura para a qual aquilo que se afirma que 'é dado' seja dado. Considerado, por assim dizer, em si mesmo o predicado 'ser dado' não indica nada a não ser formalmente: existe um 'sistema' para o qual, ou

no qual, algo é representado, i.e., dado. Ser dado para quem ou para o quê? Tal é a questão. A resposta a esta questão obriga-nos a optar por um 'sistema de representação do dado', precisamente por aquele 'sistema' no qual pretendemos determinar como algo 'é dado'. A linguagem, uma certa linguagem (comum, psicológica, física, etc.), ocorre-nos como putativa candidata. A opção de Husserl é outra: a Consciência. 'Ser da do' é, para Husserl, sinónimo de 'ser dado para uma consciência'. Neste sentido, a Consciência cuja unidade regional o argumento representado acima por (1)-(4) pretende apurar, está já aceite desde o início na própria forma de elaboração da questão por Husserl. Se o nosso objectivo fosse apenas ponderar acerca da consistência formal do argumento, poderíamos desde já assumir a pouco simpática atitude de o considerar como um caso de Petitio Principii e fazer assim a exonomia do estudo da forma expandida (não abreviada) do argumento. Mas o nosso objectivo não é apenas esse (se bem que também o seja em certa medida). Podia até dar-se o caso de a versão expandida do argumento nos revelar aspectos importantes e que eventualmente modificassem a nossa posição face a ele. Infelizmente, veremos que também não será assim. Mas para exibirmos as nossas razões será agora necessário passar para as considerações de detalhe.

(b) 'breve história' dos conceitos de 'Imanente' e 'Transcendente' (1901-1907)

O objectivo desta 'breve história' é triplo: (1) mos-

trar que na sua primeira formulação, 1901, os conceitos de 'imane[n]te' e de 'transcende[n]te' têm um único sentido, que é estric[t]o e mutuamente exclusivo; (2) mostrar como na sua formulação de 1907 eles adquirem um 'duplo sentido' (I.P., 1907, p. 35) que é deliberadamente ambíguo; (3) tecer, a partir de (1) e (2), algumas considerações com vista ao escrutínio da mesma questão ao nível das Ideen I, em especial, nos §§ 41-42.

1. Nos primeiros capítulos da Va. Unt. das L.U. em 1901, Husserl conduz a investigação com o objectivo de determinar um sentido próprio, fenomenológico, do conceito de consciência. Para este efeito, a distinção, introduzida por Franz Brentano, entre 'fenómenos físicos' e 'fenómenos psíquicos' é citada e examinada. Das seis características referidas por Brentano e citadas por Husserl a seguinte é definida, por ambos, como a essencial: "como o fenómeno psíquico é caracterizado por aquilo a que os escolásticos da Idade Média chamaram a in-existência (Inexistens) intencional (ou mental) de um objecto e que nós denotaríamos por expressões que certamente não são desprovidas de ambiguidade (nicht ganz unzweideutigen), seja a referência a um conteúdo, seja a direcção sobre um objecto (objecto que não se deve aqui entender no sentido de uma realidade) ou sobre um objectivo imane[n]te. Todo o fenómeno psíquico contém (enthält) qualquer coisa que constitui o seu objecto, se bem que não o constitua sempre da mesma forma" (Brentano, 1874, citado por Husserl, in L.U. II p. 347 da 1ª edição de 1901, pp. 366-367 da edição (II, 1) de 1913, as passagens sublinhadas são da minha responsabilidade). A segunda

passagem que sublinhei expressa, como se terá notado, a propriedade essencial pela qual se determina a consciência e os fenómenos psíquicos: "toda a consciência é consciência de algo"; na primeira passagem que sublinhei, Brentano chama a atenção para a ambiguidade, que esta propriedade cria quando pensada sob a perspectiva da relação intencional ao objecto.

Ora Husserl, sensível a esta possível ambiguidade, acrescenta imediatamente que as expressões de "objecto 'mental' ou 'imanente'" poderiam fazer acreditar "que se trata de uma relação real entre duas coisas que se encontrariam de igual modo na consciência, a saber, o acto e o seu objecto intencional, e, portanto, que se trataria de uma espécie de interligação (Verflechtung) real de um conteúdo psíquico e de um outro" (L.U. II p. 351 da primeira edição; na segunda edição este texto que ocorre agora na p. 371 (II, 1) é ligeiramente alterado; depois de "se encontrariam" é intercalado "realmente" (reell); ao contrário, os termos "real" depois de "relação" e depois de "interligação" são suprimidos; nas L.P., pp. 12 e 71-72, expressões análogas ocorrem). Para 'curto-circuitar' esta falsa interpretação Husserl exhibe então a acepção estricte em que os conceitos de imanência e transcendência devem ser usados: "os supostos conteúdos imanentes não são senão conteúdos intencionais (que são objecto de intenções), enquanto que os verdadeiros conteúdos imanentes, os que pertencem ao realmente efectivo das vivências intencionais, não são eles próprios, intencionais" (L.U. II p. 353 da 1ª edição e p. 374 (II, 1) da 2ª edição).

Portanto, "imanência = imanência real = conteúdos reais da vivência".

Se nos perguntarmos agora o que são, ainda nas L.U., os "conteúdos reais da vivência" a resposta de Husserl é também dada sem ambiguidade: o conteúdo real ou fenomenológico de um acto e que em 1901 é o único relevante para psicologia descritiva ou fenomenológica, é composto pela intenção objectivante (o sentido da apreensão) e pelas sensações e sensações afectivas que, conjuntamente com a intenção objectivante, caracterizam do ponto de vista descritivo as vivências (cf. L.U. II p. 374 da primeira edição e p. 397 da segunda, e o próprio título do § 16; bem como todo o parágrafo). Esta caracterização do conteúdo real dos actos é tanto mais importante quanto a questão que está aqui em discussão nas L.U. é, no fundo, a mesma, embora com outra formulação, que a que está em jogo nos §§ 41-42 das Ideen I.

Com efeito esta determinação da imanência real (coincidente, como vimos, com o conteúdo real dos actos ou vivências) é proposta na Vª Unt. no § 15 e, especialmente no § 16 para responder afirmativamente à questão do § 14 de saber se existe uma unidade essencial do gênero intencional encarado do ponto de vista descritivo ou, como Husserl também refere, saber se existe uma autonomia do domínio fenomenológico (cf. L.U. § 14). Ora, esta é também, já o referimos, a questão dos §§ 41-42 da Ideen I.

O Quadro seguinte representa esta primeira ocorrência

dos termos 'imanente' e 'transcendente':

Quadro 3: L.U. (1901)

Imanência Real	Transcendência Real
conteúdos <u>reais</u> das vivências (in- tenção + sensação)	objecto <u>intencional</u>

Em princípio, portanto, os 'objectos intencionais' da consciência não deveriam, em 1901, ser objectos de análises e descrições fenomenológicas. A fenomenologia deveria nesta altura cingir-se á descrição dos conteúdos reais da consciên-
cia (das vivências). Em 1901, Husserl rejeita uma falsa in-
terpretação da relação intencional (acto-objecto intencional)
que faria da relação entre ambos uma relação real que seria
"discernível do ponto de vista descritivo" (L.U. II p.751 da 1ª
edição). Em 1913, na 2ª edição das L.U. Husserl rejeitará es-
sa falsa interpretação apenas na medida em que se pense, erra-
damente, que se trata de uma relação "real no sentido psicoló-
gico, ou como pertencendo ao conteúdo real (reell) da vivên-
cia" (L.U. II, 1, p. 372). Em 1901 Husserl estaria também de
acordo com esta formulação, mas, em 1913 é obrigado a distan-
ciar-se da de 1901 pois agora a relação entre ambos, vivência
e o objecto intencional, se bem que não real, e portanto in-
tencional, deve poder ser discernível descritivamente, possi-
bilidade que era rejeitada em 1901. Com efeito, em 1913 Hus-
serl está já convicto de que 'descobriu' que o domínio pri-

vilegiado da Fenomenologia no qual as descrições podem ocorrer, domínio que, sempre em consonância com o princípio dos princípios, não se reduz ao que é realmente imanente à consciência: pelo contrário, as fronteiras legítimas desse domínio englobam agora dados realmente transcendentos constituídos pelos objectos intencionais da consciência. É essa convicção que o Husserl de 1901, apostado que está na mútua exclusividade entre Imanente e Transcendente, ainda não tem.

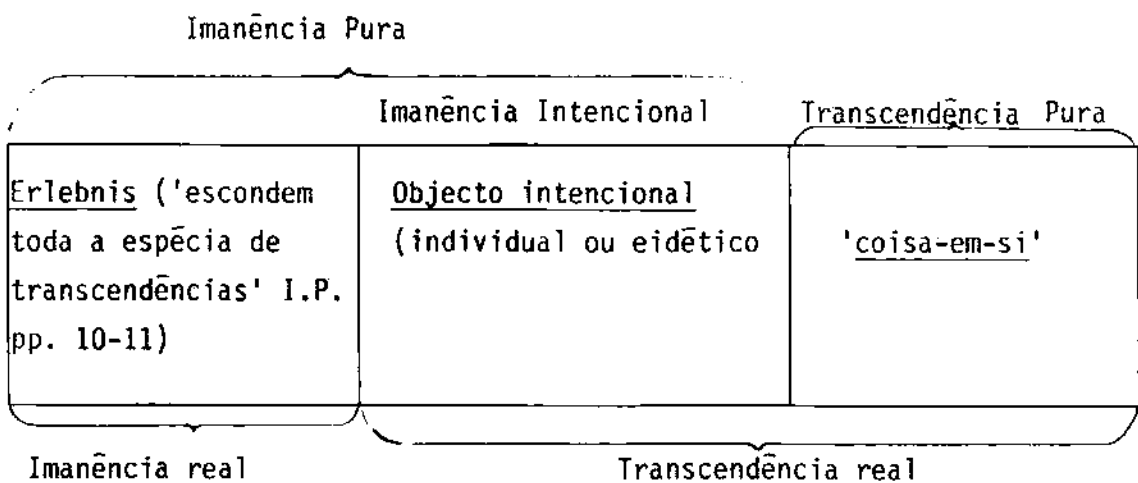
Já em 1901 a questão da relação entre matéria do acto e objecto intencional desse acto coloca contudo sérias dificuldades à manutenção da mútua exclusividade dos conceitos de imanência real e transcendência real (cf. L.U. II § 20); simplesmente, a caracterização da matéria (quid) do acto, bem como da sua qualidade responde à questão acerca da determinação da essência intencional dos actos, i.e., o que é que determina a identidade e a diferença de cada um deles, e pode assim ser artificialmente separada da questão da unidade regional dos actos, aquela para a qual os conceitos de 'imanente' e 'transcendente' são utilizados (voltarei a este aspecto mais abaixo no ponto 4 no meu "comentário final à prova de unidade").

2. Vimos no § 17-C(i)-(iii) como, nas IP de 1907, Husserl propõe face ao problema do fundamento do conhecimento uma primeira redução aos dados absolutos, as cogitationes, e vimos também como Husserl depois alarga progressivamente a esfera do dado absoluto e, com ela, o domínio da descrição feno

menológica. Estaremos recordados que Husserl identifica aí esta primeira classe do dado absoluto, as cogitationes, com a imanência real (a mesma noção das L.U.) e o alargamento da esfera do dado absoluto, é identificado com a imanência pura. Imanência Pura inclui em I.P. o objecto intencional enquanto tal, i.e., o cogitatum (individual ou eidético) e, neste sentido, inclui já a transferência que inicialmente havia sido suspensa, e parece agora aparecer na esfera do dado puro ou 'em pessoa'. Lembremo-nos ainda, por fim, como a 'coisa-em-si' ocupa ainda um lugar, por oposição ao objecto intencional, lugar esse que só poderá ser o da transferência pura (cf. supra § 17, C, (iii)).

É desnecessário repetir com maior detalhe toda esta concepção que já vimos a funcionar no § 17 C. Basta para o que agora nos interessa representar diagramaticamente esta nova situação.

Quadro 4: I.P. (1907)



E Husserl afirma explicitamente que os termos 'Imanência' e 'Transcendência' têm um duplo sentido" (I.P. p. 35).

3. Vimos assim que na sua primeira formulação, em 1901, os termos 'imanente' e 'transcendente' denotam univocamente duas classes mutuamente exclusivas, respectivamente, a classe das vivências, imanentes à consciência, e a classe dos objectos, transcendententes à consciência. É também interessante verificar que nesta primeira ocorrência estes termos surgem para especificar, mais precisamente para libertar de falsas interpretações, o primeiro princípio que permite caracterizar a consciência e os fenómenos psíquicos em geral, a saber, "toda a consciência é consciência de algo". Como vimos em 1, Husserl aceita este princípio mas acha necessário, pace Brentano, interpretá-lo segundo os parâmetros da 'imanência real' e da 'transcendência real'. Digamos que nesta primeira formulação a ênfase é dada aos indivíduos, vivências e objectos, e não, como vimos, à relação. Esta última fica de algum modo a aguardar posterior tematização. É certo que a ideia de intenção objectivante e de essência intencional dos actos (matéria e qualidade), ideias apresentadas já na Vª Unt. das L.U., não se compreendem sem uma referência à relação ao objecto por parte da consciência. Mas Husserl é económico em palavras, na Vª Unt., quando se trata de pensar conjuntamente imanência e transcendência reais e relação intencional (cf. L.U. Vª Unt. § 20). Pelo contrário, o Apêndice aos §§ 11 e 20, ao qual na 2ª edição é dado o título "contribuição à crítica da 'teoria

das imagens' e à teoria dos objectos 'imanentes' aos actos" (ob. cit. p. 421 e ss.) não fará senão reiterar a ideia de imanência e transcendência reais e mutuamente exclusivas (de signadamente afirmando que o objecto intencional da representação é o mesmo que o seu objecto real (wirklicher)... (e que) ... ele é transcendente", ob. cit. pp. 424-425).

É curioso que numa obra tão rica em 'descrições fenomenológicas' como as L.U., Husserl tenha valorizado mais, ao nível da expressão oficial da doutrina, a imanência real e a transcendência real e se tenha limitado a um uso 'oficioso', implícito nas descrições, da ideia de imanência (ou transcendência) intencional. É provável que o espectro da naturalização da consciência, que faria da relação intencional uma relação real (e.g. causal) tenha estado na base desta assimetria entre 'versão oficial' e 'uso oficioso' do primeiro princípio da intencionalidade: "toda a consciência é consciência de algo".

Em 1907, como vimos, o centro de interesse de Husserl no que diz respeito a esse primeiro princípio mudou. Interessa-lhe agora ver como as vivências "escondem toda a espécie de transcendências" (p. 10-11: "die cogitationes, die wir als schlichte Gegebenheiten für so gar nichte Mysteriöses halten, bergen allerlei Transzendenzen"). Isto é, interessa-lhe ver como a esfera da imanência real (também chamada em I.P. 'efectiva' por oposição à 'psicológica real', p. 7) é já constituída por referências intencionais à transcendência, referências que não podem agora deixar de constar da 'versão oficial' da

doutrina sob a ideia de: imanência intencional (cf. supra Quadro 3). Ou, dito de outra maneira, a ênfase já não é dada aos indivíduos, as vivências, mas é agora dada à relação intencional, com o objecto, que Husserl chama enfaticamente em I.P. "o enigma da transcendência", ou a "absoluta maravilha" (lauter Wunder p. 72).

E vemos com isto que a ambiguidade notória nos conceitos de imanência e transcendência, ambiguidade que se deixa representar pela oposição entre imanência (ou transcendência) no sentido real e imanência (ou transcendência) no sentido intencional (cf. quadro 3 e 4), é ela própria a expressão do que tenho vindo a designar por ambiguidade congénita do princípio que afirma "toda a consciência é consciência de algo", Princípio no qual a primeira menção de "consciência" parece denotar um indivíduo (a consciência) ou uma classe de indivíduos (as vivências) e a segunda menção de "consciência" parece denotar uma relação (a relação intencional de que temos vindo a falar). Assim sendo, quando se trata de pensar a unidade regional desse indivíduo ou classe de indivíduos, as vivências, a atenção deverá incidir sobre a imanência real por oposição à transcendência real, e a abstracção da relação intencional ao objecto impõe-se. Mas, uma vez 'garantida' por este expediente essa unidade regional, a descrição do que é próprio dessa região deverá imediatamente transgredir este uso estricto dos conceitos de 'imanência' e 'transcendência' e fazer um uso alargado destes conceitos, promovendo em particular o conceito de imanência (ou transcendência) inten-

cional.

A ambiguidade dos conceitos de 'imanente' e de 'transcendente' é assim, mais do que congênita, hereditária. Com efeito, estes conceitos são ambíguos porque são gerados a partir do princípio intencional: 'toda a consciência é consciência de alguma coisa', de que procuram ser a justa interpretação fenomenológica. E, nesta conformidade, o duplo sentido que representa a ambiguidade dos conceitos em questão deve passar, sem alteração nem maior clarificação, todo inteiro para as Ideen I. Nesta obra 'imanente' e 'transcendente' serão assim assumidos ora no sentido 'real' ou 'efectivo', ora no sentido 'puro' ou 'intencional' (cf. de novo, Quadro 4). Relativamente consciente da sua ambiguidade, Husserl está aqui apostado na 'coexistência pacífica' desses dois usos. Veremos seguidamente que preço paga por isso o seu argumento a favor da unidade regional do género 'vivência intencional' nos §§ 41-42 das Ideen I ⁽¹²⁾.

(12) Naturalmente que esta mesma ambiguidade é explorada em profundidade, por Husserl nas VZB. Nesta obra, com efeito, é possível distinguir três níveis: (i) a consciência constituída por dados imanentes, os 'objectos temporais' (Zeitobjekten), coincidentes com as impressões originárias (Urimpressionen); (ii) os 'objectos-temporais' figurados por essas impressões originárias, i.e., os objectos como percebidos pelo sentido de apreensão através das impressões originárias; (iii) e o tempo cósmico ou da ciência. (i) corresponde à imanência real, que Husserl também chama o absoluto verdadeiro; (ii) corresponde à imanência (ou transcendência) intencional, é o objecto intencional percebido no tempo e figurado por (i); (iii) corresponde ao tempo cósmico e equivale ao transcendente no sentido puro do quadro 4 (cf. VZB, §§ 7, 8 e 9). Dado que o meu objectivo era, neste ponto, a representação esquemática da ambiguidade dos termos 'transcendente' e 'imanente' por recurso a uma breve história desses termos, não me parece necessário levar mais longe a referência aos textos pré-1913.

(C) 'Imanente' e 'transcendente' nas Ideen I (§§ 41-42)

Com o propósito de não deixar escapar nenhuma afirmação de Husserl nas Ideen I que tenha já sido avançada acerca do 'imanente' e do 'transcendente' antes dos §§ 41-42 que representam o núcleo do argumento, uma recapitulação sumária impõe-se. No § 38, que tem por título: "Reflexões sobre os actos. Percepções imanentes e transcendent", Husserl estabelece uma distinção entre actos transcendentes e imanentes, recordemo-la: "por actos dirigidos sobre o imanente ou, mais geralmente por vivências intencionais reportadas ao imanente, entendemos aquelas experiências cuja essência implica que os seus objectos intencionais, se eles existem de todo, pertencem ao mesmo fluxo de vivências que elas próprias... São dirigidas sobre o transcendente as vivências intencionais que não respondem a este tipo" (p. 68, sublinhados por Husserl). Não há aqui como se vê, qualquer ambiguidade. Com efeito, parece que se voltou ao nível das L.U.: imanência é imanência real, transcendência é transcendência real. Se alguma dúvida restas se bastaria referir que por "objectos intencionais que, se eles existem de todo, pertencem a um mesmo fluxo", se deve entender, em consonância com o afirmado anteriormente por Husserl no § 36 quando definiu as vivências no sentido mais lato do termo: "tudo que se encontra no fluxo: não somente, por consequência, as vivências intencionais, as cogitationes actuais ou potenciais tomadas na sua plenitude concreta; mas também todos os momentos reais susceptíveis de serem descobertos nesse fluxo e nas suas partes concretas... Com efeito é fácil de

ver que todo o momento real, incluído na unidade concreta de uma experiência intencional, não possui ele próprio, o carácter fundamental da intencionalidade, quer dizer, a propriedade de 'ser consciência de qualquer coisa'. Esta restrição diz, por exemplo, respeito aos data da sensação que têm um papel tão importante na intuição perceptiva das coisas" (p. 65 sublinhados por Husserl). Trata-se, portanto, sem dúvida, de uma caracterização da imanência como imanência real. De resto a título de exemplo de actos dirigidos sobre o transcendente Husserl menciona : "por exemplo, todos os actos dirigidos sobre essências" (recordemo-nos do papel que estas últimas tinham no alargamento da esfera intencional em I.P. e, portanto, como representantes da imanência intencional), ou "sobre as vivências intencionais dos outros eu, ligados a outros fluxos de vivências, bem como todos os actos dirigidos sobre as coisas, sobre as realidades em geral (...)" (p.68).

É esta situação que é recuperada sem nuance ou ambiguidade no § 41, cujo título é: "a composição real da percepção e o seu objecto transcendente" (sublinhado por mim). Este parágrafo começa com a seguinte questão: "Quais são, ... os elementos que formam a composição concreta real da própria percepção, tomada no sentido de cogitatio?" (p. 73, sublinhado por Husserl). E a resposta de Husserl é dada, significativamente, em termos negativos: "A coisa física, como é óbvio, não faz parte (dessa composição): ela é totalmente transcendente, transcendente ao conjunto do 'mundo das aparências'. Quanto a este último, por 'puramente subjectivo' que seja, ele também não faz parte, nem ele nem todas as coisas singu-

lares e todos os acontecimentos que o formam, da composição real da percepção; ele é-lhe oposto como transcendente" (p. 73, eu sublinhei 'totalmente transcendente', Husserl sublinhou 'também não'). É significativo que a resposta seja dada pela negativa: querendo neste parágrafo, tal como no seguinte, delimitar a unidade regional da consciência, Husserl começa por excluir desta todos os elementos de transcendência em prol de poder fazer coincidir coísciência e imanência real. O problema é, de facto, o mesmo do das L.U. e não o que preocupava o filósofo em I.P.. Sendo assim, a estratégia é análoga à das L.U. e os ensinamentos entretanto adquiridos em I.P. são, para já, de nenhuma utilidade.

É na prossecução deste objectivo que surge imediatamente a seguir uma afirmação que poderá parecer quase escandalosa: "elimine-se então toda a física e todo o império do pensamento teórico. Não se saia do quadro da intuição simples e das sínteses que aí se reportam e nas quais a percepção se incorpora. É então evidente que a intuição e a coisa de que ela é intuição (daß Anschauung und Angeschautes), a percepção e a coisa percebida (Wahrnehmung und Wahrnehmungsding), estão reportadas uma à outra pela sua essência (zwar in ihren Wesen aufeinander bezogen), mas não formam, por uma necessidade de princípio, nenhuma ligação real ou de essência (aber in prinzipieller Notwendigkeit nicht reell und dem Wesen nach eins und verbunden sind)" (p. 73, Husserl sublinha desde "nicht reell... "até ao fim). O carácter escandaloso desta passagem é patente a dois níveis. Formalmente parece encerrar uma con-

tradição que torna toda a passagem a expressão de uma afirmação logicamente absurda: im ihren Wesen aufeinander bezogen/ /nicht... dem Wesen ... verbunden sind, são afirmações mutuamente exclusivas, contraditórias. A única escapatória à contradição poderia consistir na nuance entre bezogen e verbunden mas em nenhum lugar propõe Husserl uma explicação dessa nuance. De resto, mesmo que tal explicação ocorresse, o leitor, por mais partidário que fosse da causa de Husserl, não deixaria certamente de achar a natureza da situação, no mínimo, bastante anômala e a legitimidade da explicação, se aceitável, seria no máximo, bastante artificial. Mas, se deixarmos o aspecto formal, vemos que também do ponto de vista do conteúdo material este texto nos motiva alguma perplexidade: é que o peso do argumento nela contido parece recair na afirmação final do texto: "nicht ... verbunden sind". Ou seja, se pusermos de parte a contradição formal que encerra, o que o texto parece no fundo, querer afirmar é que "não há nenhuma ligação, real ou eidética entre intuição e intuído, percepção e percebido"; e isto, repare-se bem, do ponto de vista do próprio fenômeno intuitivo ou perceptivo, visto que o texto começa por "elimine-se então a física... não se saia do quadro da simples intuição...". Ora, afirmar a intencionalidade como propriedade geral e mais fundamental e conjuntamente afirmar a asserção que acabo de referir parece ser, no mínimo, extremamente arbitrário. O "esquecimento" completo da importância que tem a relação intencional para a determinação de qual seja a natureza da consciência é contra natura e produz uma verdadeira reduc-

tio ad absurdum da ideia de imanência real, visto que foi esta última que motivou, como se viu acima, semelhante afirmação. Nem nas L.U., na Vª Unt., Husserl foi tão longe na 'correção' que fez das afirmações do seu mestre Brentano.

Poder-se-ia talvez pensar que a afirmação que acabei de transcrever e comentar é de ocorrência esporádica ou inédita nas Ideen I, e portanto sem peso suficiente para que se justifique tanta perplexidade. Husserl teria aqui sido conduzido a uma extrapolação sem grande significado, ou tratar-se-ia de um lapso de escrita negligenciável. Mas não é assim. Infelizmente. Na realidade, a última afirmação do texto citado, aquela que está compreendida de "nicht ..." até "verbunden sind" e que Husserl sublinha no original, representa de forma abreviada o único argumento que Husserl propõe a favor da unidade regional da consciência; argumento que, de forma expandida, será desenvolvido e por vezes, simplesmente repetido, ao longo dos §§ 41-42. Se pretendêssemos eliminar a afirmação controversa teríamos então também que subtrair todo o argumento desenvolvido nestes parágrafos, visto que o que ela enuncia em geral vai ser 'provado' em particular ao longo deles. E, se por hipótese extrema, pretendêssemos agora eliminar esses parágrafos a bem da coerência geral da obra então seria a prova da unidade regional da consciência que seria necessário sacrificar na íntegra, e com ela todo o projecto fenomenológico (como vimos no argumento da alínea (a) deste ponto 3). Portanto, a afirmação controversa é contudo crucial e não se pode fazer a sua economia. É com natural apreensão que

nos viramos agora para o argumento que a desenvolve.

O argumento que os §§ 41.42 das Ideen I vão desenvolver deve ser compreendido como desenvolvimento final e a conclusão do argumento que mencionei acima neste ponto 3 na alínea (a) pelos números (1) a (4), vou então repeti-lo acrescentando-lhe agora o segmento correspondente a estes parágrafos das Ideen I:

- (1) a redução fenomenológica entendida como uso limitado da Époché, é possível se e somente se for possível destacar do conjunto da Realidade Natural o domínio da Consciência;
- (2) É possível destacar do conjunto da Realidade Natural o domínio da Consciência se e somente se for possível estabelecer uma distinção de princípio entre 'Ser como Consciência' e 'Ser como Realidade Natural';
- (3) é possível estabelecer a distinção entre 'Ser como Consciência' e 'Ser como Realidade Natural se e somente se existir entre ambos uma diferença de princípio no que respeita aos seus respectivos modos de serem dados;

(Reformulado) (4) ' a diferença entre os respectivos modos de serem dados, da Consciência e da Realidade Natural é fenomenologicamente relevante se e somente se for possível denotar o primeiro modo do ser dado, o da Consciência, pelo predicado de Imanência Real e o segun

do modo de ser dado, o da Realidade Natural, pelo predicado de Imanência (ou transcendência) Intencional e/ou de Transcendência Pura;

- (Ideen I §§ 41-42)(5) os conteúdos próprios das vivências são denotados pelo predicado de Imanência Real e podem, em conformidade com este modo de serem dados, ser em cada caso especificados;
- (6) o modo como a Realidade Natural é dada, é denotado pelos predicados de Imanência (ou Transcendência) Intencional e/ou de Transcendência Pura, e este modo de ser dado pode em cada caso ser especificado;
- (7) os modos de serem dados dos 'elementos' referidos em (5) e dos referidos em (6) são absolutamente distinguíveis pelo que não existe nada que possa ser denotado como Imanência Real e simultaneamente como Imanência (ou Transcendência Intencional e/ou Transcendência Pura); desta forma, a extensão de (5) e a extensão de (6) não têm elementos comuns, são mutuamente exclusivas;

então,

- (8) a legitimidade e a efectividade da distinção entre 'Ser como Consciência' e 'Ser como Realidade Natural' estão garantidas, bem como todas as (duplas) implicações em que esta distinção está, de (1) a (7), envolvida. c.q.d.

De (1) a (8) representa-se a totalidade do argumento. (4) foi reescrito em consonância com a informação entretanto adquirida acerca dos conceitos de Imanente e Transcendente, e é agora substituído por (4)'. Ter-se-á notado que 'Imanência Real' a única que segundo Husserl denota, no contexto deste argumento, a consciência, é oposta às expressões 'Imanência (ou Transcendência) Intencional' e/ou 'Transcendência Pura'. O Quadro 4 fornece as explicações suficientes acerca desta oposição. No entanto, é talvez útil reiterar o seguinte: a extensão da expressão 'Imanência ou Transcendência Intencional' abarca o objecto intencional, é precisamente essa expressão que constitui, como vimos, a novidade de I.P. face a L.U., e que concentra a ambiguidade dos termos 'Imanente' e 'Transcendente'. Naturalmente que a 'imanência (ou transcendência) intencional' ocuparão um lugar, e importante, nas Ideen I e, em especial, na CFF. Mas esse lugar não é neste argumento. (O § 22 deste trabalho, ao expor a 'teoria' da correlação, dará conta deste aspecto da questão. No presente argumento o objecto enquanto unidade intencional é de facto mencionado, mas o mais importante para Husserl é agora mostrar que esse objecto mesmo pensado como unidade intencional não é uma Imanência Real. Por outro lado, o conceito de 'Transcendência Pura' e aquilo que ele denota: o objecto independentemente da minha experiência dele qualquer que ela seja, tem uma função, e importante, no presente argumento. No essencial, essa função consiste em tornar mais plausível a afirmação controversa da p. 73 das Ideen I que citei acima. Com efeito, é na sequência imediata desta afirmação que, na p. 74, Husserl descreve o que

pode ser considerado como uma transcendência pura.

As proposições (5), (6) e (7) representam a verdadeira contribuição dos §§ 41-42 para o argumento que, como se terá observado, só poderá ser considerado sólido, e (8) válida no caso de (5), (6) e (7) serem aceites. Esta conclusão, (8), não é nada que nós pretendamos impor a Husserl como uma consequência lógica de um argumento que fosse contra a própria doutrina do autor. Pelo contrário, o próprio Husserl se julga autorizado a extrair esta conclusão em dado passo do § 42. O texto seguinte que, como se notará, associa explicitamente o que aqui indiquei por proposições (5), (6) e (7), com a proposição (8), contém toda a informação necessária a este respeito: "em virtude de uma generalidade ou de uma necessidade absolutamente incondicionada, uma coisa não pode em nenhuma percepção possível e, em geral, em nenhuma consciência possível ser dada como imanência real (real, cf. a proposição (6) e (7)). Vemos então aparecer uma distinção fundamental: a de ser como vivência e de ser como coisa (cf. proposição (8)). Por princípio a essência regional da vivência (...) implica que a vivência pode ser percebida na percepção imanente (cf. proposição (5)); a essência de uma coisa espacial implica que esta não o seja (cf., de novo, propoposição (6) e (7))" (p. 76, eu sublinhei "regionalen Wesen Erlebnis", os outros sublinha dos são de Husserl). Note-se ainda que as proposições (5), (6) e (7) não são senão o desenvolvimento da ideia expressa na afirmação final do texto controverso da p. 73. Elas deverão merecer agora análise detalhada.

Para desenvolver o segmento do argumento representado por estas três proposições, (5) (6) e (7), Husserl parte do exemplo de um caso de percepção de uma mesa. A descrição que faz deste exemplo contém todos os elementos necessários ao desenvolvimento deste aspecto do argumento. De seguida, transcreve-se essa descrição, que ocorre nas pp. 73-74, acrescentando-se apenas números, (i) - (xviii), para tornar mais fácil a referência subsequente a cada um dos aspectos da descrição; os sublinhados são da minha responsabilidade; as frases são traduções literais das de Husserl.

Exemplo : "Percepção de Mesa"

- (i) eu vejo continuamente esta mesa;
- (ii) eu dou a volta e mudo sempre a minha posição no espaço;
- (iii) eu tenho sem cessar consciência da existência corporal de uma única e mesma mesa;
- (iv) da mesa que em si (in sich) permaneceu sem mudar;
- (v) a percepção da mesa não cessa de variar;
- (vi) é uma série contínua de percepções que vão mudando
(ein Kontinuitat wechselnder Wahrnehmungen)
- (vii) eu fecho os olhos (Ich schließe die Augen)
- (viii) os meus outros sentidos não têm qualquer relação
(Beziehung) com a mesa;
- (ix) eu deixei de ter qualquer percepção;
- (x) eu abro os olhos (Ich öffne die Augen), e
- (xi) eu volto a ter a percepção de novo;

- (xii) sejamos exactos: a percepção quando reaparece não é de forma nenhuma individualmente idêntica (individuell dieselbe) à anterior;
- (xiii) apenas a mesa é a mesma;
- (xiv) eu tomo consciência da sua identidade na consciência sintética que liga a nova percepção à recordação;
- (xv) a coisa percebida pode ser sem ser percebida (das wahrgenommene Ding kan sein, ohne wahrgenommen), mesmo sem que eu tenha dela essa consciência simplesmente potencial (sob o modo de inactualidade descrito precedentemente), e Husserl reenvia em nota ao § 35, p. 63;
- (xvi) ela pode ser sem mudar;
- (xvii) quanto à percepção, ela própria, ela é o que é, no fluxo incessante da consciência (im bestandigen Fluß);
- (xviii) e ela própria é um fluxo incessante (und selbst ein bestandiger Fluß (ist)): o agora-de-percepção (Wahrnehmungs - Jetzt) converte-se continuamente numa nova consciência encadeada à precedente, a consciência do 'acabou justamente de ocorrer' (Soeben-Vergangenen); ao mesmo tempo um novo agora (ein neues Jetzt) brilha (leuchtet ... auf).

Este exemplo destina-se, segundo Husserl a funcionar com uma ilustração de uma necessidade eidética. É o que nos é

dito logo de seguia no § 41 ("em virtude de uma necessidade eidética... " p. 74 in fine) e repetido no início do § 42; "tu do se passa aqui ao nível da evidência eidética: em virtude de uma generalidade e de uma necessidade absolutamente incondicionadas..." p. 76. Essa necessidade eidética, ou melhor a lei eidética que a expressa, encontra-se representada, de forma bastante adequada, pelas proposições (5), (6) e (7) do argumento que acima foi exibido. Por outro lado, como acabámos de ver, o exemplo da percepção da mesa é descrito em dezoito proposições, (i) - (xviii). Contudo, apenas algumas vão influenciar a redacção do texto final da lei eidética. Outras, embora fundamentais para a descrição do próprio exemplo serão omitidas sem justificação. São elas as proposições nºs (ii), (vii), (viii) e (x). Naturalmente que eu não penso que seja necessário para representar a(s) lei(s) eidética(s) em questão referir que "eu ando à volta da mesa", (ii); que eu ando a abrir e a fechar os olhos, (vii) e (x); e que os meus sentidos têm ou não, num dado momento, relação com a mesa (viii). Isto não é, claro está, essencial. Mas o que me parece haver de 'eidético', se lhe quisermos chamar assim, nestas proposições é a necessidade irredutível de recorrer ao corpo próprio e aos seus órgãos perceptivos, sem o que o exemplo não pode sequer ser descrito. Ora, é muito possível que a intrusão do corpo próprio na tematização eidética da situação perceptiva criasse muitas e difíceis, complicações ao estabelecimento da(s) lei(s) eidética(s) que Husserl deseja ver promulgadas e que estão representadas em (5), (6) e (7). Em particular, a mútua exclusi-

vidade que está suposta nas proposições, entre Imanência Real e (qualquer tipo de) transcendência ficaria, sem dúvida, muito posta em causa: qual é a relação dos conteúdos de consciência, realmente imanentes, com o corpo próprio? e do objecto percebido, transcendente, com o corpo próprio? Veja-se o caso do tacto, implícito na afirmação (viii) do exemplo descrito. A questão toca essencialmente, o estatuto dos sense data: são eles do corpo próprio, ou 'estão' eles na (imanência real da) consciência? (cf. infra § 22 A, 1-(iv)).

Vejamos agora quais das restantes afirmações da descrição do exemplo recaem sob a extensão da proposição (5):

- eu vejo continuamente a mesa como uma série de percepções que vão incessantemente mudando, nenhuma delas é individualmente idêntica à anterior (i), (v), (vi) e (ix);
- a percepção existe no fluxo incessante das vivências e em conformidade com a temporalidade imanente vivida, (xvii) e (xviii).

E quais recaem sob a extensão da proposição (6):

- a mesa é-me dada como uma única e a mesma: como idêntica; como em si; como algo que pode ser sem ser percebido, ou mesmo sem ser objecto de consciência potencial, (iii), (iv), (xiii), (xv) e (xvi).
- a mesa surge-me como uma unidade (intencional) sintética, (xiv).

Temos assim, por um lado, a especificação dos conteúdos próprios da vivência que são realmente imanentes, equivalente à proposição (5) do argumento; e, por outro lado, a especificação do modo como a Realidade Natural me é dada, respectivamente como Transcendência Pura, (iii), (iv), (xiii), (xv) e (xvi) e como Transcendência Intencional (xiv), equivalente, em ambos os casos, à proposição (6) do argumento.

Tomando o exemplo como base, Husserl continua seguidamente a especificar quais os elementos que pertencem realmente (wirklich) e indubitavelmente (zweifellos) ao domínio da Imanência Real, da vivência, na percepção e eles são o diverso da percepção (Warhneh munjsmannigfaltigkeiten). Husserl afirma, e este aspecto é fundamental, em prol de (5) que eles têm um conteúdo descritivo definido (bestimmten deskriptiven Bestand, p. 75, sublinhado por Husserl). Esse conteúdo compõe-se de: dados da sensação (Empfindungsdoten p. 75) e apreensões (Auffassungen, p. 75) desses dados. Por intermédio destas apreensões, esses dados são animados (beseelt) e exercem assim uma função figurativa (darstellende), p. 75): o aparecer da cor, da forma, etc.. Estas diversas apreensões fundem-se em unidades de apreensão, e.g., da cor e da forma numa certa orientação, etc.. Estas últimas, por sua vez, constituem sínteses de identificação, do mesmo objecto através das várias orientações com que é visto.

É possível agora especificar todos os componentes reais, das vivências perceptivas, i.e., todos aqueles que são denotados pelo predicado da Imanência Real. (Representá-los-ei como

instâncias de (5)).

- (5) - (a) o tempo imanente vivido;
- (b) o campo do dado da sensação (Empfindungsdaten-Feldern p. 75), componente real mas não intencional;
- (c) os actos intencionais, em especial os de apreensão, de unificação da apreensão e de sintése de identificação.

O modo como a Realidade Natural é dada, em particular sob forma de coisa-percebida, pode também ser mais especificado e a sua transcendência exibida: "em virtude de uma necessidade eidética, uma consciência empírica da mesma coisa percebida sob 'todas as suas faces' ('allseitigen') e que continuamente se confirma nela própria de modo a não formar senão uma única percepção, comporta um sistema complexo formado por um diverso ininterrupto de aparências e de esboços (Erscheinungs-und Abschattungsmanigfaltigkeiten); nesse diverso vêem-se esboçar (sich-abschatten) através de uma continuidade determinada, todos os momentos do objecto que se oferecem na percepção com o carácter de dados em si próprios em pessoa (leibhaften Selbstgegebenheit)" (pp. 74-75, toda a passagem é sublinhada por Husserl). A Coisa (das Ding) é, nesta conformidade, definida como a unidade intencional (intentionale Einheit, p. 75) desses diversos esboços (Abschattungen p. 75). E Husserl conclui que é devido a uma necessidade eidética que um ser espacial não nos pode ser dado senão desta forma: "a coisa é objecto da nossa

percepção na medida em que ela se esboça (sich-abschatten)... desse diverso procede, em virtude da sua estrutura eidética, a unidade de uma consciência que dá o seu objecto de forma concor-
dante (einstinunig); ... como uma única coisa... a coisa espacial reduz-se a uma unidade intencional que, por princípio, não pode ser dada senão como unidade que liga essas múltiplas formas de aparecer" (pp. 77.78, os dois últimos sublinhados são meus, os restantes de Husserl. Esta mesma ideia é repetida e enfatizada inúmeras vezes nos §§ 41-42).

É então agora possível especificar também todos os com-
ponentes descritivos da coisa na percepção, todos aqueles que são denotados pelo predicado de Transcendência Intencional ou Real. (Representá-los-ei como instâncias de (6)):

- (6) - (a) a forma espacial (se, por abstracção, a destacarmos da coisa percebida)
- (b) o(s) esboço(s) da coisa ou, os aspectos esbo-
çados da coisa(dependente(s) da perspectiva ou orientação com que é percebida)
- (c) a coisa como unidade intencional (resultante da unidade sintética dos esboços concordantes)
- (d) a coisa como em si, i.e., sendo sem ser percebida (aspecto que herdámos das afirmações (iv) e (xv) do exemplo).

(6) - (a)-(c) determinam a esfera da Transcendência (ou Imanência) Intencional. (6)d a esfera da Transcendência Real. Esta última pode ser esquecida visto que o nosso problema

actual não é saber se as coisas existem independentemente da consciência, mas num certo sentido, o inverso: se a consciência 'existe', no sentido de ter um conteúdo descritivo próprio dado na imanência real, independentemente das coisas.

O paralelismo que resulta da oposição das várias instâncias de (5) com as de (6) é notável:

(5) (a) tempo imanente - (6) (a) forma espacial

(b) dados da sensação - (b) esboços (os aspectos esboçados)

(c) actos de unificação

e síntese Unidade - (c) coisa como unidade intencional

A proposição (7) do argumento diz-nos que (5) e (6), e agora também as suas respectivas instâncias, podem por princípio ser distinguíveis no seu modo de serem dados, de forma a poderem constituir classes (respectivamente de vivências e de coisas) cujas extensões são mutuamente exclusivas. Vejamos então o desenvolvimento que Husserl dá a (7) nos §§ 41-42).

A evidência fundamental para garantir o critério de exclusão mútua entre a imanência real da vivência e a transcendência do objecto intencional, é expressa por Husserl da forma seguinte: antes do mais evidente (evident) e da própria essência da coisa espacial (...) que esse tipo de ser só pode ser dado através de esboços (nur Abschattung zu geben ist); de igual modo a essência do cogitatio, da vivência em geral, ensina-nos que nela, tal situação está excluída... sempre que o ser

não é mais de ordem espacial não faz sentido (keinen sinn) dizer que se o vê de pontos de vista diferentes, mudando de orientação, ... por outro lado, é uma necessidade de essência... e uma evidência apodítica (apodiktischer Einsicht) que o ser espacial em geral não possa ser percebido por um eu (por todo o eu possível) senão segundo a maneira que acima caracterizá-mos." (p. 77, sublinhados por mim).

Digamos que, expressa em termos gerais, esta evidência parece robusta.

As coisas dão-se, na percepção, por perspectivas (Perspektiven), fenômenos (Erscheinungen), esboços (Abschattungen). As nossas vivências não. A necessidade de esboços para que algo seja dado parece ser índice claro de transcendência. A ausência dessa necessidade parece ser índice claro de transcendência.

Veremos mais adiante que a situação está longe de ser tão clara como parece à primeira vista e em termos gerais, ser .

Mas continuemos de momento com a análise de Husserl. Esta vai mais longe do que enunciar a situação em termos gerais; ela concentra-se nalguns casos especiais. As qualidades primeiras e segundas (cf. p. 74). "Não só a coisa percebida em geral, mas toda a parte (Teil), toda a face (Seiten), todo o momento (Moment) são, sempre por razões idênticas, necessariamente transcendentes à percepção, quer se trate de qualidades primeiras ou segundas" (p. 74, sublinhados por mim). E, mais adiante, Husserl repete com maior ênfase a mesma ideia: "é necessário

nunca perder de vista que os data de sensação que exercem a função de esboços, a cor, o liso, ou a forma (Funktion der Farben-Glätte-Gestalabschattung), i.e. a função 'figurativa' ('Darstellung'), são por princípio completamente diferentes (ganz prinzipiell unterschieden) da cor tomada absolutamente, de liso tomado absolutamente ou da forma tomada absolutamente [o termo é sempre Schlechthin], em suma, dos diversos momentos que são os momentos da coisa. Se bem que tenha o mesmo nome, está excluído por princípio que o esboço (die Abschattung) seja do mesmo gênero (Gattung) que o que é esboçado (wie Abgeschatte-
tes). O esboço é a vivência (Abschattung ist Erlebnis; repare-se bem no que Husserl acaba de afirmar). A vivência só é como vivência e não como espacial. O que é esboçado (das Abgeschat-
tete) só é, por princípio, possível como espacial (...) e não é possível como vivência. É mesmo particularmente absurdo (Widersinn) tomar o esboço da forma (e.g. a de um triângulo) por qualquer coisa de espacial, de possível no espaço; fazendo isto confunde-se a forma com a forma esboçada, a forma que aparece" (pp. 75-76, sublinhados por Husserl). Encarada, digamos, na especialidade, i.e., descendo ao nível das instâncias respectivas de (5) e de (6), em particular as respectivas instâncias (b), a evidência já não terá parecido tão robusta nem o critério tão claro, nem a mútua exclusão tão legítima. Seja como for é tudo o que os §§ 41-42, e eu diria mesmo as Ideen I, têm, no essencial, para nos oferecer acerca deste tópico. E é com base nisto que Husserl afirma, repetimo-lo, a distinção entre "consciência e realidade" e a "distinção de

princípio entre o modo como uma e outra se dão" (p. 77, Husserl sublinha).

(d) Comentário final ao argumento acerca da unidade regional do ser-consciência

É fácil ver que, em síntese, a questão que ocupa Husserl nos §§ 41-42, e que nos ocupou nas alíneas (a)-(c) deste ponto 3, é a questão acerca da separação entre Consciência e Realidade Natural. O raciocínio implícito é o seguinte: só uma vez garantida essa separação, se pode, eventualmente, no mesmo movimento em que se separa, garantir a unidade regional da consciência. Em particular, essa separação afigura-se, prima facie, como uma espécie de subtracção: subtrair a consciência ao império da realidade natural. Incidentalmente, se essa subtracção for conseguida com êxito garantiu-se também um primeiro uso fenomenológico da Époché. A questão, formulada na sua máxima generalidade, é antiga. No mínimo remonta a Descartes: distinção entre res cogitans e res extensa. Husserl herda-a já o vimos, do seu mestre Brentano: garantir a distinção dicotômica dos fenómenos em naturais e psíquicos. Nas Ideen I, já o sugerimos, os dois motivos cartesianos e brentaniano são solidários. No entanto, temos estado a verificá-lo, eles são discerníveis: o motivo brentaniano é a motivação profunda da prova da unidade regional; o cartesiano é uma das duas motivações fundamentais da prova de carácter absoluto do ser da consciência. A outra é de inspiração kantiana: a consciência absoluta não é res, é transcendental. Conjuntamente consideradas as

três motivações não podem ser identificadas com nenhum dos filósofos que, eventualmente, as terá inspirado. Brentano, Descartes ou Kant, mas representam o contributo específico e original de Husserl.

Esse contributo propõe um quadro que pode ser representado de forma relativamente adequada pelas afirmações seguintes: a separação entre Consciência e Realidade Natural é possível; por esta razão a psicologia empírica descritiva e eidética descritiva são ciências legítimas com um objecto próprio - a psicologia empírica descritiva era a aspiração de Brentano, a eidética é já a novidade de Husserl; no entanto nessa mesma consciência, que pode ser objecto dessas duas disciplinas, é possível destacar ainda um plano transcendental; este é constitutivo da experiência, como queria Kant, e objecto de saber apodítico como queria já Descartes; contudo, ao contrário do que pensava Kant, ele não é meramente formal: possui conteúdos materiais (no sentido husserliano de singularidades eidéticas materiais, cf. Ideen I p. 140 onde Husserl afirma isto mesmo explicitamente); estes conteúdos são os mesmos que os da psicologia empírica, e são também os mesmos que os da psicologia eidética mas depois de terem recebido, respectivamente, duas ou uma purificações: eidética e transcendental no caso da psicologia empírica; transcendental apenas, porque já são eidéticos, no caso da psicologia eidética. Por outro lado, a análise que foi levada a cabo nos §§ 41-42, e aqui exposta, trata como vimos dos conteúdos, realmente imanentes, das vivências. Essa análise deixa em certos momentos, indeterminado

o nível a que se situa: empírico? eidético? transcendental? Noutros momentos essa indeterminação não existe: podemos nomeadamente considerar que o exemplo da percepção da mesa seria uma forma típica de procedimento da psicologia empírica descritiva; podemos também considerar que todas as proposições em que os termos 'generalidade', 'necessidade' ou 'eidético' ocorrem fornecem descrições e/ou leis próprias da psicologia eidética. O nível transcendental aguarda, como sabemos já, uma prova suplementar: a do carácter absoluto da consciência.

Seja como for, a questão da distinção entre nível eidético e nível transcendental não é substancial para avaliar a solidez da Prova 1. Como também não é a questão, intimamente associada à anterior, de Husserl estar aqui, de novo, num plano pré-redução fenomenológica. Os conteúdos, sendo putativamente, os mesmos mas com níveis de tratamento, i.e., níveis de purificação diferentes, basta que possam ser especificados ao nível eidético, para que, no que diz estritamente respeito à prova da unidade regional da consciência, a situação seja encorajadora da prossecução desta linha de investigação⁽¹³⁾. Podemos mesmo admitir que uma vez determinada a estrutura eidética da consciência a passagem para o plano transcendental se faz suavemente e sem problemas de maior.

(13) Comentadores de Husserl que não separam a prova da unidade da prova do carácter absoluto da consciência, e.g., Bohem, R., 1959, pp. 496-504, e experimentam assim dificuldades artificiais que, na minha interpretação, o texto de Husserl não contém.

Estamos, portanto, no plano eidético e somos, de momento, indiferentes à questão da sua relação (identificação/diferenciação) com o transcendental. Neste plano, já foi repetidas vezes afirmado, tudo o que temos para começar é a seguinte propriedade eidética, ou lei eidética fundamental:

"toda a consciência é consciência de algo (ou de alguma coisa)"

Esta propriedade revelou-se já, ao longo do presente trabalho, fonte de ambiguidades difíceis, ou mesmo impossíveis, de domesticar. A razão de ser desta desagradável situação imputamo-la nós à ambiguidade congênita do predicado 'ser consciência' (e 'ser consciência de...') que, como vimos, tanto parece denotar um indivíduo (x é uma consciência), como uma relação (x é consciente de y). Em particular, sempre que uma análise de certos aspectos que atribuímos à consciência, ou à intencionalidade, está na ordem do dia, vemos nós aparecer manifestações sintomáticas dessa ambiguidade. Em devida altura (cf. supra § 19 B II, (ii)) foi proporcionada neste trabalho uma fórmula que, artificialmente, exauria essa ambiguidade. É agora útil reconsiderá-la:

$$(B) \forall x [Cx \equiv \exists y (Gy \ \& \ Bxy)]$$

(leia-se: para todo o x, x é consciência, se e somente se existe um y, tal que y é cogitatum e x é consciente de y).

A razão porque essa ambiguidade era exaurida reside, vimo-lo, na diferente menção de 'ser consciência' respectivamente em Cx e Bxy, onde C é necessariamente diferente de B, e

nesta conformidade, a ambiguidade é 'formalmente' domesticada. A razão porque esta forma de exaustão da ambiguidade é artificial, sem que por isso a fórmula esteja mal escrita, deverá ser agora exibida.

Dissemos ao longo deste ponto 3 (em especial nas alíneas b e c), que os conceitos de 'imane[n]te' e de 'transcendente' estão também afectados de ambiguidade. Fomos mesmo ao ponto de sugerir que essa ambiguidade não é congénita mas hereditária, numa referência explícita ao facto de esta ambiguidade ser herdada da ambiguidade congénita encerrada na lei eidética fundamental. Vamos agora abordar com maior profundidade esta ideia.

É fácil ver que aquilo a que Husserl chama imanência real deve, uma vez especificados os conteúdos descritivos próprios dessa imanência, ser identificado ao que na fórmula (B) se representa por Cx, a saber, a, ou uma consciência, a ou uma vivência, ou classe de vivências. Por outro lado, aquilo a que se chamou imanência (ou transcendência) intencional deve ser identificado na fórmula com Gy, já que, como vimos, era o lugar do objecto intencional, do cogitatum. E Bxy? "É evidente que a intuição e a coisa de que ela é intuição (daß Anschauung und Angeschautes, a percepção e a coisa percebida (Wahrnehmung und Wahrnehmungsding), ..., não formam, por uma necessidade de princípio, nenhuma ligação real ou de essência (in prinzipieller Notwendigkeit nicht reell und demm Wesen nach eins und verbunden sind)" (p. 73, extracto da citação que acima designei por controversa). E como 'prova' ou, simplesmente, como desenvolvimento desta afirmação, Husserl especifica os

conteúdos próprios de intuição, ou percepção, por um lado e de intuído ou coisa percebida, por outro. São eles, de novo:

(5) (a) tempo imanente	6 (a) forma espacial
(b) dados de sensação	(b) esboços (ou aspectos esboçados)
(c) actos de unificação e síntese	(c) coisa como unidade intencional
(Percepção denotada pelo predicado ' <u>imanência real</u> ')	('Coisa Percebida', denotada pelo predicado ' <u>imanência (ou transcendência) intencional</u> ')

É fácil ver que (5) (a)-(c) especificaria Cx, e (6) (a)-c) especificaria Gy.

E, perguntamos outra vez, Bxy? A relação que este predicado parecia denotar, parece, ela própria, ter desaparecido. Mais precisamente, quando a atenção incide, e incide de forma particularmente enfática, sobre os indivíduos, vivências e coisas, ou sobre as classes desses indivíduos, a ligação (verbunden) entre eles torna-se não real (nicht real) e não essencial (nicht dem Wesen), em conformidade com esta situação, a relação entre ambos, representada por Bxy, perde-se. É de resto, essa a função crucial da proposição (7), a que refere a mutua exclusividade, do argumento acerca da unidade regional da consciência tal como vimos na alínea anterior deste ponto 3.

Começamos esta alínea (d) por sugerir, na sequência do que o próprio Husserl afirma que a questão de que tratam os §§ 41-42 das Ideen I é da separação - ou talvez melhor: da

possibilidade de separação - entre Consciência e Realidade Natural. Podemos agora verificar que a consequência final desta separação é a perca da representação da relação entre ambas (nicht ... verbunden sind). Só por si esta consequência é grave porque 'põe em cheque' a lei eidética fundamental que serve para expressar a natureza da própria consciência: "toda a consciência é consciência de alguma coisa". De que forma a 'põe em cheque'? Superficialmente, fazendo com que Bxy deixe, pelo menos aparentemente, de denotar o que quer que seja. Mas é possível, e útil, explicar um pouco mais a natureza desta anômala situação. É que à lei eidética fundamental se 'substituiu' agora uma outra lei que parece poder enunciar-se assim:

- toda a vivência, em especial a perceptiva, é composta por (ou, tem como conteúdos): (a) o tempo imanente; (b) os dados da sensação; (c) os actos intencionais de unificação e síntese.

Este é de facto o pensamento de Husserl. Só nas Ideen I ele é expresso por três vezes a três níveis diferentes e sempre em momentos decisivos, a saber:

nível a: na descrição da essência de vivência intencional ou da vivência em geral, tal como ocorre no § 36 (de que já tratei no § 19 B, I, (V) deste trabalho);

nível b: no argumento acerca da unidade regional da consciência, como temos vindo a constatar (cf. proposição (5) (a)-(c) e textos das Ideen I que lhe foram associados);

nível c: ao nível transcendental quando a hylé sensual e a morphé intencional são tematizadas (§§ 85 e 86); quando os componentes reais da vivência são descritos por oposição aos intencionais (imanência intencional) (§ 88); e, por fim, quando se afirma "que os momentos hyléticos e noéticos são momentos reais da vivência e os momentos noemáticos não reais" (título do § 97).

A ideia, de resto, remonta já às L.U., como vimos neste parágrafo, alínea (C) ponto 3.(b) 1. Aí, estes mesmos componentes reais e, devemos acrescentá-lo, eles são também sempre os mesmos nas Ideen I mas supostamente tematizados em níveis diferentes, serviam para definir o conteúdo descritivo dos actos e garantir por essa via que estes constituam uma classe fundada descritivamente. A função que esta ideia cumpre é estrutural e não pode ser eliminada, a sua ocorrência como tese nuclear aos níveis a, b, e c é expressão deste facto.

Ela diz-nos, em suma, que se a consciência deve ser ou pode ser, o objecto de uma ciência descritiva então tem que haver algo que possa ser descrito. Esse "algo que pode ser descrito" chama-se "componentes reais" ou "conteúdos descritivos". E veicula-se assim subrepticamente a ideia que a consciência tem um 'interior' próprio (imanência real), as vivências e os seus componentes reais, que podemos ver, eventualmente por reflexão, e descrever.

Esta ideia, note-se, não pode constar da letra da lei, mas apenas subrepticamente, repita-se do seu "espírito". Se

ela constasse da letra da lei teríamos a imagem de uma consciência como sendo uma coisa, com conteúdo, em relação com outra coisa a Realidade Natural, posição que Husserl rejeita. Mas, se ela não constasse do "espírito" da lei não seria fácil perceber quais seriam os conteúdos dados à descrição. Digamos que, num certo sentido, a situação tem que ser interpretada de forma substantiva, uma consciência, uma (ou mais) vivência(s), vários conteúdos, para que haja algo a descrever e, em especial, para que a unidade regional esteja garantida (a Fenomenologia trata de essências-materiais, não esqueçamos). Mas, no sentido contrário, para evitar uma reificação da consciência que faria dela uma coisa, a situação tem que ser interpretada numa forma relacional; é essa a função da forma verbal "ser consciente" ou, mais adequadamente, "ser consciência de...".

Por si só este tipo de ambiguidades são, creio, suficientemente graves para pôr em questão a solidez da prova da unidade regional tal como vimos que ela é exposta por Husserl (cf. acima o argumento representado pelas proposições (1)-(8) e as explicações que lhe estão associadas). Mas há mais. Podemos, e devemos, interrogar-nos se o que está expresso pelas proposições (5) (a)-(c) e pelas proposições (6) (a)-(c) representa algo que possa ser aceite como uma descrição.

O que se tem agora em vista é o seguinte: admitamos por um momento o 'espírito' com que foram especificados certos conteúdos da vivência, e denotados pelo predicado imanência real, e outros distintos para o objecto, e denotados pelo predicado de imanência intencional e perguntemo-nos; é possível represen-

tarmo-nos uns sem envolver necessariamente a referência aos outros? Em especial, é possível representar o tempo sem envolver uma referência ao espaço? e a sensação sem uma referência ao esboço? e os actos de síntese sem uma referência à coisa como unidade intencional? tanto quanto vejo a proposição (7) obrigar-nos-ia a uma resposta afirmativa. Bem como a já citada expressão: "nicht... verbunden sind". Observe-se que a questão não consiste em saber se tempo e espaço, sensação e esboço, actividade sintética e coisa sintetizada são distintos, mas se podem ser representados como pertencendo a regiões diferentes: os primeiros, tempo, sensação e intenção à região definida pela nossa experiência interior, os segundos, à região definida pela nossa experiência do exterior.

É impossível tratarmos da primeira questão, pode o tempo ser representado sem referência ao espaço, sem nos lembrarmos da posição de Kant sobre esta questão. E da sua resposta negativa: sem a construção de uma linha como sucessão de pontos num espaço (espaço que é como se sabe a forma do sentido externo, não é possível representar o tempo (cf. AK.III 60 e pp. 121-2), sem esse traçar da linha a nossa vida interior não poderia tomar consciência de si como existindo no tempo. Esta intuição kantiana parece-me no essencial, inultrapassável: seja o tempo representado como forma do sentido interno (ou, em termos husserlianos, como forma do tempo imanente), seja como tempo vivido através de uma sucessão de impressões a representação dessa ideia de sucessão, a sua representação envolve um acto de espontaneidade do sujeito que é adequadamente descrito

como "o traçar de uma linha", i.e., o tempo pode ser representado somente através de uma representação espacial.

No que diz respeito à segunda questão, sensação/esboço, tive mais acima ocasião de citar um texto de Husserl (da pp. 75-76 das Ideen I) que argumenta largamente a favor da distinção. Mas, é minha opinião que a argumentação não é sólida. Lembremos duas passagens desse texto:

- "É necessário nunca perder de vista que os dados da sensação que exercem a função de esboços... são por princípio completamente diferentes (ganz prinzipiell unterschieden) ... dos diversos momentos da coisa" (p. 75)
- "Se bem que tenha o mesmo nome, está excluído por princípio que o esboço (die Abschattung) seja do mesmo gênero (Gattung) do que é esboçado (wie Abgeschattetes). O esboço é a vivência (Abschattung ist Erlebnis). A vivência... não é espacial. O que é esboçado (das Abgeschattete) só é, por princípio, possível como espacial (...) e não é possível como vivência" (p. 76).

Lembremo-nos também que esta descrição pretende representar um aspecto particular do modo como vivência e objecto são dados. Neste caso Husserl afirma que a vivência se dá como esboço (die Abschattung ... Abschattung ist Erlebnis) e o objecto como o esboçado (das Abgeschattete). Em minha opinião esta afirmação é falsa. Ela não corresponde a nada de que nós tenhamos tido, tenhamos actualmente, ou possamos vir a ter ex-

periência. Em particular, o que Husserl chama "a função figurativa da sensação" e, correlativamente, "a animação intencional dos sense data", não é nada que nos seja dado. Nunca nenhum de nós viu uma sensação de cor, um esboço de cor que fosse diferente e mesmo de um gênero (Gattung) por princípio diferente da cor esboçada, da cor tomada absolutamente (schlechthin p. 75). Como se pode então afirmar que ela é um dado, e é dada como realmente imanente? Do ponto de vista descritivo, o único que interessa a Husserl, não se pode afirmar que os sense data façam parte, a título de componentes reais, da consciência.

Mas, se não fosse falsa esta afirmação teria então consequências muito graves pois criaria uma relação entre esboço e esboçado pela qual, quer a teoria sensualista, quer a teoria das imagens mentais, ambas respeitadas por Husserl, seriam eo ipso reabilitadas. Do ponto de vista descritivo só podemos afirmar: "vemos esta perspectiva ou esboço, do objecto" e não "'vemos' na consciência esta vivência de um esboço de aquele objecto esboçado", e também não: "vemos na consciência esta função figurativa da sensação e a sua animação intencional correspondente, vivemos ambos como esboço e esse esboço é o correspondente e é diferente daquele objecto esboçado". Com efeito, creio que não vemos nunca nada de semelhante nem vivemos nunca nada de semelhante. Neste sentido as afirmações de Husserl ou são falsas, ou são sem sentido; ou ainda, são hipóteses explicativas acerca da relação entre algo que putativamente se passa ao nível do corpo próprio, ao nível das super-

fícies nervosas dos nossos órgãos dos sentidos e que depois deverá ser transmitido à consciência. Mas, neste último caso é a ideia de "ser transmitido à consciência" que é completamente obscura pois nenhum de nós sabe, do ponto de vista descritivo o que isso pode significar. Em qualquer dos três casos portanto, seja falso, sem sentido, ou um caso de obscurum per obscuris, nada se pode retirar de útil desta (pretensa) "descrição" para o problema que nos interessa.

Quanto à terceira questão, actos sintéticos/coisa como unidade intencional, parece-me que Husserl terá razão. Observe-se, em primeiro lugar, que este aspecto é o que mais eminentemente representa a espontaneidade intencional da consciência. E é, creio, fácil revelar a fonte de onde deriva a evidência acerca desta preposição. O Gedankenexperiment da decepção na percepção ilustra-o adequadamente: suponhamos que eu já vi algo de dois ângulos diferentes e antecipo: "trata-se de uma esferográfica"; mas, um terceiro aspecto da coisa vem revelar-me que se trata afinal de um isqueiro com o design de uma esferográfica; pode-se ver com facilidade que a unidade que eu conferi ao objecto intencional nos dois primeiros momentos é diferente da unidade intencional que lhe conferi no terceiro (esta experiência pode ser repetida a um nível mais elementar de simples identificação de um objecto, como sendo o mesmo, sem ser necessário discriminar qual; esta discriminação apenas torna mais patente a espontaneidade sintética da intenção).

A espontaneidade da consciência é mesmo muito fácil de ilustrar: ela exerce-se também na imaginação, na atribuição de

sentido à emissão de sons articulados (fonemas) por parte de outrem, etc. Em todos os casos, da síntese perceptiva à intuição categorial linguisticamente estruturada, nós deparamos sempre com duas descrições alternativas: ou admitimos que o objecto — esboço na percepção, imagem na imaginação, som ou complexo sonoro na percepção categorial — está 'dentro' da consciência (o que quer que seja que isto signifique) e nesse caso ela tem um conteúdo descritivo; ou admitimos que ele é a referência intencional da consciência, que ele lhe é apenas intencionalmente imanente ou, ad libidum, transcendente. No primeiro caso, a consciência surge como uma 'coisa' com conteúdos reais, com "coisas lá dentro". Esta hipótese é, creio que muito justamente, recusada na letra por Husserl. Com efeito se ela for aceite e desenvolvida gera dicotomias e teorias absurdas (esboço/esboçado; imagem/imaginado; som percebido/som em si; etc.). No segundo caso, a consciência não tem conteúdo próprio, ela é pura espontaneidade de viver todas essas coisas: objecto percebido, imagem, linguagem. Neste segundo caso querer garantir uma unidade regional da consciência, a partir da ideia de conteúdos descritivos próprios, realmente imanentes, é uma absurdidade. As duas descrições da consciência são alternativas e mutuamente exclusivas. A segunda põe particularmente em perigo uma ciência descritiva da consciência visto que aquilo que cabe dentro dos limites estreitos de uma descrição será particularmente exíguo e trivial. Eu posso, por exemplo, dizer que uma coisa se dá, na percepção, por esboços e que a espontaneidade sintética da consciên

cia lhe confere uma unidade intencional. Mas se eu quiser falar de sensações, de animação de sensações, etc., terei que avançar hipóteses explicativas, e não descritivas que, muito provavelmente me conduzirão para o terreno da psicologia experimental ou da psicofisiologia. Aonde deveria eu ir procurar as explicações senão nestas disciplinas? Eu posso também, por exemplo, dizer que uma imagem se dá com um certo carácter de irreabilidade na imaginação que tem apesar disso um certo conteúdo figurativo. ('um centauro tocador de flauta' é o exemplo predilecto de Husserl); e dizer ainda algumas coisas mais... Mas se eu quiser explicar como posso ter imagens mentais (pela imaginação mas também, e mesmo sobretudo pelo sonho), então não terei alternativa senão recorrer a uma certa área da ciência experimental por muito rudimentares que sejam de momento os seus conhecimentos específicos acerca desta matéria. Por fim se eu quiser explicar como de uma percepção modulada de sons eu apreendo (Auffassung, Deutung são os termos que Husserl usa na Iª Unt. das L.U.) uma certa significação, eu terei que recorrer ou a um laboratório de linguística, ou à descrição lógica, ou logico-gramatical, de (certas) estruturas linguísticas bem como aos meus comportamentos típicos em certas situações (aprendizagem da língua, tradução, interpretação, etc.). Dizer, como faz Husserl, que a espontaneidade intencional consciente anima de significação um complexo fónico articulado é... dizer só isso.

Não me parece que nenhuma destas descrições que tentativamente acabo de propor, e que se aproximam bastante daquilo que, no essencial, Husserl tem a dizer a este nível acerca des

tes fenômenos, seja muito problemática. Parece-me mesmo que todas são trivialmente verdadeiras. Se retirarmos o conteúdo realmente imanente à consciência da esfera da nossa descrição (tal como tenho vindo a sugerir), a descrição pode repetir-se, pode detalhar-se mas, no essencial, creio que não se poderá dar mais nenhuma informação substancialmente nova e pertinente acerca destes fenômenos. Se, pelo contrário, o retirarmos na letra mas, subrepticamente o reintroduzirmos no espírito e — como acabámos de ver nas passagens controversas das Ideen I citadas — por vezes também na própria letra, então criamos eventualmente a ilusão de que muito há a descrever mas pagamos como preço movermo-nos no terreno da subrepção e, no limite, da contradição.

Resta ainda sugerir algo acerca da possível origem deste mal entendido. É provável que Husserl tenha confundido "estado mental" com "espontaneidade intencional". Eu proporia que se os distinguisse. Desejos, crenças, percepções, sonhos, receios, sensações físicas (corporais) e muitos outros eventos podem ser reconhecidos por cada um de nós como outros tantos estados mentais. Num certo sentido, a totalidade da experiência que adquirimos e vamos adquirindo ao longo da nossa vida consiste no conjunto de todos esses "estados" eles próprios dos mais diversos tipos e matizes. A espontaneidade intencional não se confunde com nenhum deles. Eu representá-la-ia como uma disposição inata para produzir alguns desses estados, reproduzir outros e, ainda, reconhecer todos eles. Dessa disposição inata, por si só, não há nada a dizer; a não ser talvez que é

espontânea e selectiva: espontaneamente fazemos certas sínteses e não outras. Da relação dessa disposição inata com os estados mentais que são os nossos – muito provavelmente, os animais também terão alguns (Husserl concordaria com este aspecto cf. Ideen I, p. 69) – é possível levar a cabo uma descrição. Essa descrição, uma vez que nos ponhamos de acordo acerca dos termos a empregar (i.e. da linguagem que vamos utilizar) deverá ser muito semelhante quando efectuada por qualquer um de nós, ou por qualquer outro. No essencial, ela não nos dirá nada que nós, se reflectirmos um pouco sobre a nossa experiência, não saibamos já. Pode-se variar a elegância ou o grau de sugestão da descrição, mas o essencial, não. Ela é, para voltar a usar a expressão, trivialmente verdadeira. (Aqui como nas outras ocorrências, esta expressão não tem, naturalmente qualquer carácter pejorativo). E é bom que assim seja. Se o saber acerca de nós próprios não fosse, neste sentido, imediato – por exemplo, se eu confundir sistematicamente, ou muitas vezes, percepção e imaginação, ou percepção e recordação – a já difícil tarefa da sobrevivência, tornar-se-ia mais difícil, ou mesmo impossível. Tal não é o caso. Nós sabemos, como Husserl, gosta de dizer: "de forma imediata e evidente", algo acerca dos nossos "estados mentais" e da sua relação com essa disposição inata que é a espontaneidade intencional. O nosso saber, no que respeita às capacidades cognitivas que nos interessam, tem na sua máxima generalidade, a seguinte forma:

"na percepção algo é percebido"

"na imaginação algo é imaginado"

"na recordação algo é recordado"

"no juízo algo é julgado".

Mas é possível especificar um pouco mais, dar mais de talhe à descrição. Podemos dizer, por exemplo, que na percepção o objecto é percebido como estando presente em pessoa, e que se ele for percebido assim mas tal não for de facto o caso se trata de uma alucinação. Podemos dizer que na imaginação o objecto é imaginado como não real, e mesmo que a sua existência real não é requerida. E podemos continuar com Husserl, a descrição de casos típicos e exemplos. O que não é possível é mudar o plano ou nível, em que ocorre a descrição e passar subitamente para um outro, que seja igualmente descritivo mas, em que um outro tipo de informação substancialmente novo e diferente comece subitamente a ser adquirido. Não é possível e penso mesmo que se, por hipótese absurda, tal fosse o caso, não reconheceríamos nunca essa informação como resultante de uma descrição auto-reflexiva. Husserl tem com efeito, razão quando afirma, no § 79 das Ideen I, que "todo o cepticismo autêntico (a propósito da Selbstbeobachtung, "observação de si"), ..., se deixa indiciar pela sua absurdidade... (e que) todo aquele que se contenta em dizer: 'eu duvido da significação cognitiva da reflexão' profere uma absurdidade. Pois, para se pronunciar sobre a sua dúvida ele usa a reflexão" (p. 155). Husserl tem, sem dúvida, a razão. Mas esta não é toda a questão. O resto da questão é saber se esse "saber de si", que a Selbstbeobachtung sem dúvida confere a quem a efectua (e efectuamo-la todos em maior ou menor grau) é já conhecimento cientí-

fico. Por vital que esse "saber" seja, que o é, creio que não é conhecimento científico.

A questão seguinte é saber se ele se pode tornar, permanecendo sempre dentro das linhas definidas pela reflexão, conhecimento científico. Por tudo o que tenho vindo a dizer, creio que não. E ainda pela razão seguinte: poder-se-ia pensar que existe, digamos, uma escapatória à desagradável posição que tenho vindo a identificar como sendo a do pensamento de Husserl acerca desta questão. Essa escapatória consistirá nos seus traços gerais, no seguinte: (a) definir a imanência real, ou melhor, o conteúdo descritivo desta imanência como "estados mentais"; chamemos-lhes agora as "vivências" (tomando-as portanto substantivamente); e (b) definir a relação entre esses estados mentais e os seus objectos como a propriedade que esses estados têm de serem conformes à disposição que designei, na sequência de Husserl, por espontaneidade intencional. A lei fundamental acerca da região consciência assim determinada, escrever-se-ia assim:

"Toda a vivência tem um conteúdo próprio e uma relação intencional ao objecto". Simplesmente se por conteúdo se entende conteúdo descritivo - e que outra coisa se poderia entender no quadro da fenomenologia de Husserl? - esta lei não faz mais do que concentrar em si as ambiguidades ('congênicas' e 'hereditárias') e as contradições (que vimos derivarem-se dessas ambiguidades) a que pretendíamos escapar. Se, pelo contrário, se pretender que esse conteúdo não é descritivo então aquilo em que ele consiste terá de lhe ser imputado, i.e., postulado a título de putativa explicação acerca da natureza não acessí-

vel por descrição desses "estados mentais" ou "vivências".

E então, acerca de um conteúdo deste tipo não sabemos seguramente mais nada a não ser que, seguramente também, saímos já dos limites que Husserl circunscreve para uma Fenomenologia se ja ela 'empírica', eidética ou transcendental.

Tanto quanto consigo ver, não há, portanto, escapatória para a posição de Husserl, como também não há solução, ou vislumbre de hipótese de solução, para a questão acerca da natureza não descritiva dos nossos estados mentais, i.e., para a questão de saber o que é que eles são para além das descrições, adequadas mas triviais, que deles fazemos (cf. infra, continuação da exposição "acerca do carácter crucial e do alcance geral desta crítica" § 22-A).

4. Comentário final à Prova da Unidade

Percorremos assim o que se revelou como sendo o longo caminho que vai do estabelecimento dos problemas acerca da unidade eidética da consciência até à forma final que assumem os argumentos filosóficos propostos por Husserl com vista à sua 'solução'. Esse caminho conduziu-nos a visitar todos os locus classicus onde estas questões são por Husserl, tratadas: a reflexão, o Ego, a temporalidade imanente com especial atenção para a retenção, a percepção imanente, o confronto entre dado-imanente (por PI) e dado-transcendente (por PT). Esta excursão, não sendo certamente exaustiva, procurou considerar muitos, senão todos os aspectos essenciais que a este propósito a doutrina fenomenológica propõe. O mínimo que se pode dizer

acerca dos resultados desta excursão é que eles não são de molde a criar uma expectativa optimista acerca do que é proposto como 'soluções para os problemas'. Em face de semelhante situação afigura-se-me oportuno ponderar de novo o que esteve aqui em questão.

É possível concentrar numa frase o núcleo de toda a discussão: a intencionalidade é um fenómeno primitivo. Tal é, summa summarum, a natureza do que deve ser, de algum modo, demonstrado por Husserl. Com efeito, uma vez obtida essa demonstração tudo o mais decorre, suavemente, dela. Vejamos, muito rapidamente como: se é um fenómeno primitivo então existe de direito, se não de facto, uma ciência da intencionalidade; se é um fenómeno primitivo então existem, de direito e de facto, indivíduos que são denotados pelo predicado 'intencionalidade', precisamente aqueles indivíduos que são intervenientes nos 'estados' ou 'processos' a que esse fenómeno se refere; se é um fenómeno primitivo então ele não é redutível a nenhum outro pelo que a ciência da intencionalidade é, de direito senão de facto, uma ciência autónoma; se é um fenómeno primitivo então os 'estados' ou 'processos' a que esse fenómeno se refere constituem de direito e de facto, uma verdadeira região (*echte Region* p. 58) pelo que a 'ciência' da intencionalidade é verdadeira e legitimamente uma ciência. É de momento indiferente se essa ciência tem um nível empírico, um eidético e um transcendental se são três disciplinas autónomas, se estão coordenadas umas às outras, ou se têm uma relação segundo a qual os fundamentos da anterior se radicam mediata ou imediatamente nas se

guintes. Essas questões são, sem dúvida importantes e mesmo de monta, mas o essencial estaria já adquirido: se a intencionalidade é um fenômeno primitivo então existe uma ciência legítima e autônoma da intencionalidade. A elaboração e desenvolvimento sistemático dessa ciência, ou das disciplinas que a compõem, pode ser, Husserl acreditou em determinada altura do seu trabalho que seria, obra de um trabalho de equipa de muitas gerações de investigadores. A produção e clarificação de métodos, leis e conceitos será progressiva e, eventualmente, lenta e difícil. Mas, de novo, o essencial está adquirido: se a intencionalidade é um fenômeno primitivo então os fundamentos de uma ciência da intencionalidade estão estabelecidos.

Existem aqui duas questões que dever ser deslindadas:

- 1ª - É a intencionalidade um fenômeno primitivo?
- 2ª - Conseguiu Husserl mostrar (em conformidade com o argumento explanado nas cerca de centena e meia de páginas anteriores deste trabalho) como é que intencionalidade pode ser considerada e consequentemente estudada como um fenômeno primitivo?

Como resposta à segunda questão proporei, enfática se bem que nostalgicamente, uma resposta pela negativa. Acerca da resposta à primeira questão confessarei, sem hesitação, que alguma perplexidade atinge o autor do presente trabalho.

Começarei pela resposta à segunda questão: conseguiu Husserl mostrar, em conformidade com o argumento já explanado, como é que é possível uma ciência da intencionalidade? Não. Nas páginas anteriores foram exibidas razões particularres que

abonam substancialmente, creio eu, a favor desta resposta negativa. Podemos aqui fazer a economia da sua recapitulação in extenso em prol de considerarmos agora mais globalmente toda a situação. Nesta conformidade a recapitulação será reduzida ao mínimo.

- (i) o objectivo de Husserl era, nas suas próprias palavras: "atingir uma nova região do ser (Seinregion) que até ao presente não foi delimitada na sua especificidade (Eingenheit) e onde, como em toda a região autêntica (echte Region), o ser é individual (individuellen Seins ist)" (p. 58). Esta afirmação exhibe de forma suficientemente enfática o carácter simultaneamente instaurador e inovador que Husserl reivindica para a sua própria tarefa. Em particular, vemos que esta se concentra em torno das ideias de:

"região autêntica" (que corresponde à detecção de um fenómeno primitivo)

e de,

"ser individual" (que corresponde à aquisição do termo geral 'vivência' para os indivíduos que são intervenientes nos 'estados' ou 'processos' a que esse fenómeno se refere);

- (ii) o preenchimento desse objectivo é identificado por Husserl com "os preliminares necessários para ... determinar o Campo Fenomenológico" (notwendig Unterstufen für ... das phänomenologische Feld bestimmen soll)" (p. 69). Uma ciência da intencionalidade de-

pende, portanto, em absoluto do preenchimento desse objectivo;

- (iii) as dificuldades que Husserl reconhece existirem para a prossecução deste objectivo são, como já vimos, as seguintes: "as unidades singulares (singulären Einzelheiten) que respondem à essência da vivência, ao fluxo, em suma, da consciência, pertencem ao Mundo Natural como acontecimentos reais (gehörten der natürlichen welt als reale Vorkommnisse an)" (p. 69); "o perceber (tal como qualquer outro acto intencional), considerado puramente como consciência e abstracção feita do corpo próprio e dos órgãos dos sentidos, parece a este nível ser algo sem essência (Wesenloses)" (p. 71). Portanto não só as singularidades são acontecimentos reais, como também se se pretender aceder à essência desses acontecimentos excluindo o seu lado físico-natural, essa essência revela-se inexistente (wesenloses). Estas dificuldades comprometem de imediato as ideias de "região autêntica" e de "ser individual" afirmadas em (i).

Não obstante, Husserl vai avançar com dois argumentos respectivamente a favor da existência de uma "classe de seres individuais" que constituem uma região e a favor do carácter "autêntico" dessa mesma região.

(iv) "Ser individual":

Não será demais reiterar aqui que o 'ser individual' cujo princípio de individuação se procura estabelecer não pode ser identificado nem com o Ego, quer este seja determinado como Identidade, como nas Ideen I (cf. supra (C) 2, c (ii)), quer este seja determinado como Unidade Monádica Concreta como nas C.M. (cf. supra, loc.cit.), nem com o fluxo unitário das vivências na sua globalidade. E não pode pela simples razão de que o objectivo de Husserl não é instaurar uma ciência acerca de Egos ou de Fluxos como entidades que, enquanto entidades, entrariam em determinados 'estados' ou 'processos', os quais seriam denotados pelo predicado 'intencionalidade'. Mesmo que expressões como "Ego como princípio de identidade", ou "unidade do fluxo", ou ainda, "Fenomenologia como Egologia", ocorram, elas não nos devem induzir em erro. As 'unidades individuais' que se procuram determinar, i.e., para as quais um princípio de individuação é requerido são as vivências, cada uma delas. A ciência que se busca instaurar é acerca de vivências e não acerca de egos ou de fluxos tomados como entidades individuais. É provável que o próprio Husserl nem sempre tenha sido sensível à diferença que está aqui em questão. É mesmo provável que a ideia de garantir uma unidade ao nível do 'ego puro' ou da 'consciência pura', ou do 'fluxo das vivências' tenha aparecido aos olhos do filósofo já como um contributo às questões de unidade individual ou regional das vivências. Mas, na realidade, são questões diferentes. A da identidade individual, ou da identidade pessoal, do ego ou da consciência entendida como

a minha consciência é, no fundo, a questão de saber quanto do fluxo infinito das minhas experiências eu posso apropriar como constituindo actualmente o ego com que me identifico. Essa questão não foi abordada neste trabalho, nem no argumento de Husserl que analisámos. De resto, ela não é essencial para o objectivo que Husserl aqui prossegue. Husserl não pretende instituir uma ciência da pessoa humana mas uma ciência das vivências intencionais. É possível, e mesmo compreensível, que Husserl pensasse que com base na segunda, muitas e importantes contribuições podem ser feitas para a primeira (cf. por exemplo, Ideen II toda a Secção III e, em particular, cap. 1). Mas tal como foi aqui elaborada, a nossa questão refere-se somente à unidade individual das vivências. O estabelecimento do princípio de individuação das vivências pode, num certo sentido, supor como já estabelecida ou aceite a identidade do ego (que opera livremente a reflexão) e a unidade do fluxo (no qual um acto de reflexão de primeiro grau constitui uma outra vivência do mesmo fluxo como objecto ou, o que é o mesmo, como vivência-objecto). Mas, mesmo aceitando como um dado estas suposições acerca da identidade do ego e da unidade do fluxo, podemos e devemos ainda encontrar terreno para questionar o próprio princípio de individuação das vivências tal como foi proposto por Husserl. Foi isso, na realidade, que nos esforçámos por fazer.

Aceitemos portanto que o Eu opera livremente actos de reflexão sobre o(seu) fluxo unitário, ou melhor, sobre partes deste (cf. supra alínea (C) 2, proposição (c) deste parágrafo). Sabemos já que esses actos de reflexão de primeiro grau são

percepções imanentes que só são possíveis graças à retenção primária da vivência originária (cf. supra alínea (C) 2, proposição (d) deste parágrafo). O que é que então se passa, segundo Husserl? A relação de PI com o seu objecto constitui uma unidade individual concreta e imediata (cf. Ideen I p. 68, afirmações já citadas supra alínea (C) 2, proposições (d) e (e) deste parágrafo). Como é que Husserl concebe este processo de individuação? "É então necessário distinguir: o ser pré-fenomenal das vivências, e o seu ser antes de nos virarmos para elas pela reflexão, e o seu ser como fenómeno. Quando nos viramos atentamente para a vivência e a apreendemos, ela obtém um novo modo de ser; torna-se uma vivência 'distinta', 'posta em relevo' e distinquir não é aqui senão apreender, ser distinto não é aqui senão ser apreendido, ser o objecto da atenção que se vira para a vivência" (VZB Beilagen XII ao § 44, p. 176. Este texto concentra de forma admirável o que creio ser a ideia central de Husserl também nas Ideen I).

Mais acima neste trabalho (cf. todo o ponto 2 da alínea C deste § 20) estudámos detalhadamente toda esta questão. De momento, importa salientar que este critério segundo o qual a reflexão é o princípio de individuação, deve ter parecido aos olhos de Husserl condição necessária e suficiente para determinar a identidade individual de cada vivência. Mas, como também já vimos, ele não pode ser condição suficiente. Identificar subjectivamente uma vivência através de uma outra não pode funcionar como critério objectivo da individuação. Por essa razão, a 'solução' de Husserl foi considerada inaceitável.

Podemos ver agora que esta 'solução' é de facto, uma eliminação da questão. A questão não é saber se num fluxo de vivências, o nosso, sabemos identificar uma experiência (vivência) e distingui-la de uma outra. É certo que sabemos e esse saber nos é muito útil. A nossa questão é antes determinar se possuímos um parâmetro objectivo, em função do qual possamos determinar um indivíduo (uma vivência). A visão reflexiva, sendo ela própria uma vivência, não pode constituir tal parâmetro. A situação ilustra-se de forma que tenho por adequada através da analogia seguinte: o facto de no 'fluxo' de um rio sabermos distinguir vários matizes e tonalidades de água que o constitui não implica que cada um desses matizes e tonalidades possa ser considerado como um indivíduo. O problema não é o da nitidez dos contornos. Estes podem ser muitíssimo ou pouco nítidos em ambos os casos ('fluxo de um rio', 'fluxo de vivências'). O problema é sempre o de saber o que é que conta como individuação. Em ambos os casos a nossa identificação de diferenças não equivale à identificação de indivíduos.

(v) 'região em sentido próprio'

Vimos aqui como Husserl 'elimina' o problema de saber se o predicado 'intencionalidade' denota um conjunto de fenómenos primitivos – entendido o termo 'primitivo' aqui como sinónimo de "suficientemente rico de determinações científicas para ser irreduzível a outro e estudado autonomamente" – a favor da questão de um "sistema de ser fechado sobre si e distinto da região natureza" (cf. supra neste § 20, alínea (C), ponto

3 (a) e textos das Ideen I aí citados). Vimos também qual a forma que assume o argumento em prol deste "sistema fechado sobre si" e porque razão era esse argumento inaceitável: a ambiguidade dos conceitos de Imanência e Transcendência e, em especial, as obscuridades do conceito de Imanência Real foram, nesta conformidade exibidas. (Mais será dito ainda sobre este tópico no § 22 deste trabalho). É muito provável que, a evidência extra-Fenomenológica, e inegável, acerca da nossa capacidade de distinguir, por reflexão, as nossas experiências, tenha induzido em Husserl o que considero serem falsas esperanças acerca da possibilidade de obter por essa via um princípio de individuação para as vivências. E é também plausível que a evidência extra-fenomenológica, e inegável, acerca da riqueza e privacidade da nossa vida interior (da nossa experiência consciente), tenha induzido em Husserl falsas esperanças acerca da possibilidade de provar por essa via o carácter primitivo do fenómeno da intencionalidade. Em ambos os casos Husserl opera como se a elaboração fenomenológica destas evidências fosse a chave da solução dos problemas que o preocupam. Mas, em ambos os casos, como vimos, não é.

Podemos agora retomar a primeira questão: é a intencionalidade um fenómeno primitivo? A perplexidade em que me encontro quanto à resposta a dar a esta questão radica, em última instância, no seguinte: considero, por um lado, que temos evidências extra-fenomenológicas, ou para falar em termos gerais extra-científicas, acerca deste fenómeno que são irrecusáveis: "toda a consciência é consciência de alguma coisa", "todo o pen

samento é sobre alguma coisa", temos efectivamente uma 'vida interior' rica em estados mentais"; são algumas dessas evidências que ocorrem primeiro ao espírito, elas poder-se-iam multiplicar quase ad libidum; mas, por outro lado, tanto quanto é do meu conhecimento não existe pace Husserl nenhuma teoria científica verdadeiramente explicativa e genuinamente fundada acerca deste fenómeno.

Um texto recente do filósofo norte-americano Hilary Putnam descreve admiravelmente a situação que tenho aqui em vista. Opto por o citar desenvolvidamente "Quando a revolução do computador eclodiu no mundo, foi largamente esperado (e reivindicado) que os modelos do computador explicariam a natureza destes vários fenómenos (intencionais). Em suma, as pessoas esperavam que fosse dada uma explicação redutora (reductive account) dos vários tópicos incluídos sob o capítulo intitulado "intencionalidade". Agora que tal se provou não ser assim tão fácil, um número de pensadores começa a sugerir que não é tão mau que isto não possa ser feito; a intencionalidade é apenas um aspecto da 'psicologia-popular' ("folk-psychology" (14). Se uma explicação científica de primeira ordem dos factos e fenómenos intencionais não pode ser dada, isto não é por que o reducionismo científico não seja a linha correcta para assumir em metafísica, mas antes porque não há, para falarmos deste modo, nada aí que reduzir. Eu pretendo argumentar que

(14) "Folk-psychology" não significa psicologia popular no sentido de "de um povo" mas sim no sentido de descrição trivial que faz apelo a um léxico mentalista e não clarificado cientificamente, i.e., não analisado no sentido de análise lógica.

ambas as atitudes estão erradas; que a intencionalidade não será reduzida e não se irá embora (that intentionality won't be reduced and won't go away)."

"Esta reivindicação — que a intencionalidade não será reduzida e não se irá embora' — foi por vezes chamada a "tese de Brentano", em conformidade com o filósofo ao qual de forma não completamente adequada é creditada a sua defesa no fim do séc. XIX. — E Putnam acrescenta uma nota na qual afirma nomeadamente que "foi Husserl e não Brentano que viu na intencionalidade do mental que ela forneceria um caminho para a compreensão de como a mente e o mundo estão relacionados e de como é que nos actos da consciência nos podemos dirigir para um objecto". — Às vezes, este ponto de vista, de Brentano e Husserl é afirmado como uma reivindicação positiva: a reivindicação de que a intencionalidade é um fenómeno primitivo, o fenómeno que relaciona pensamento e coisa, mentes e mundo exterior".

"Num certo sentido, esta perspectiva positiva segue-se imediatamente à negativa, mas há um 'diabrete' no baralho (there is a 'joker' in the pack). O 'diabrete' é o velho problema filosófico acerca do Uno (One) e do Múltiplo (Many). Se alguém assume que sempre que temos diversos fenómenos reunidos conjuntamente (gathered together) sob um nome único (under a single name) Deve Haver Algo Que Eles Têm Em Comum (as maiúsculas são de Putnam), então seguir-se-á que existe um único fenómeno (e, se ele não é redutível, deve ser "primitivo") correspondendo à Intencionalidade".

"Para se ver a dificuldade, continua Putnam, considere-

-se a propriedade "vermelho". Intuitivamente, as coisas "vermelhas" têm realmente "algo em comum". Mas cientificamente, elas não têm, a não que que seja uma "reflectibilidade" ("reflectancy") — uma disposição para emitirem selectivamente e absorverem certos comprimentos de onda de luz. Tal disposição — uma disposição para afectar as coisas de uma certa maneira (coisas outras que os estados mentais humanos) — seria chamada uma "qualidade terceira" no séc. XVII. (Qualidades segundas eram disposições para afectar as nossas mentes, e as primeiras eram "da coisa em si" tal como a concebíamos). (...) Contudo, há um sentido em que elas têm ainda algo em comum (...), no sentido da linguagem comum do termo vermelho, elas são todas "vermelhas". É claro que, admitir que isto é realmente "algo em comum" dependerá de se acreditar ou não que a versão que o senso comum dá do mundo é tão legítima quanto a da ciência. Um filósofo que como eu acredita nisso não precisa de desistir da reivindicação de que as coisas vermelhas "têm algo em comum". Mas ele deve separar esta questão da questão de saber "elas têm alguma coisa em comum que seja descritível sem ser em termos de disposição, ao nível da ciência?" "As coisas podem ter algo em comum numa descrição do mundo e não ter numa outra."

"Tentarei mostrar, conclui programaticamente Putman, que não existe nenhuma propriedade cientificamente descritível que todos os casos de qualquer fenómeno intencional particular tenham em comum. Com esta tese eu pretendo negar que exista alguma "natureza" cientificamente descritível... que a "intencio-

nalidade" em geral possua (...). Mas estes fenômenos não podem ser descartados como mera "psicologia-popular", a menos que a própria ideia de que existem coisas e nós pensamos sobre elas seja descartada como psicologia popular" (Putnam, 1988 pp. 1-3; Putnam sublinha primitive phenomenon e there are things and we think about them; os outros sublinhados são meus).

Acabámos de ilustrar as razões pelas quais a resposta a dar à questão é a intencionalidade um fenómeno primitivo? é susceptível de gerar perplexidade. A saída dessa perplexidade parece-me ser hoje, estratégica. Nos seus traços gerais essa estratégia parece-me consistir no seguinte: aceitar, por um lado, que uma explicação científica do "fenómeno-intencionalidade" não está hoje à nossa disposição; antecipar também, que na medida em que esse fenómeno for identificado com o saber, ou consciência reflexiva, que cada um de nós tem acerca da sua própria experiência dos estados físicos e dos estados mentais, então uma explicação científica desse saber está-nos, por princípio, vedada pois qualquer explicação científica que reduzisse esse saber (seja a um processo físico, químico, computacional ou outro) a algo de essencialmente diferente dele próprio não contaria para nós como explicação; constatar ainda, pace Husserl, que uma descrição adequada desse saber só é possível como uma descrição verdadeira mas trivial (do tipo: "na percepção algo é percebido"; "a coisa percebida dá-se por esboços"; "o acto que a percebe visa-a como uma unidade através dos esboços", etc. e não como conhecimento científico: a explicação (por oposição à descrição) da relação intencional está-nos ve-

dada se não mudarmos de nível de descrição; e, se mudarmos de nível; teremos na melhor das hipóteses uma explicação redutora que não identificaremos com o fenómeno "primitivo" de onde partimos; por fim, a simulação de um nível profundo da descrição (da 'estrutura fina' por oposição ao 'nível modular') em que embarca Husserl funda-se num mal entendido (mais sobre isto no § 22).

§ 21. A Fase B da CFF: o Argumento Crucial. Provas 2 e 3

Em bom rigor lógico as conclusões a que chegamos no parágrafo anterior desobrigavam-nos de prosseguir a nossa exposição e comentário do argumento crucial a favor da constituição de uma Ciência da Consciência, a Fenomenologia Pura ou Transcendental. Se as Ideen I não conseguem, como é nossa interpretação, estabelecer um critério com vista a legitimar: 1º) a unidade individual (Princípio de Individuação) de cada vivência; e 2º) a unidade regional da Região Consciência; então nada há a purificar. Ou seja, se a Prova 1 não conseguiu cumprir o objectivo que se propunha, então as subsequentes Provas 2 e 3, que dependiam pesadamente da solidez da anterior, não podem sequer começar visto que o seu ponto de partida não foi adquirido. Esta versão estritamente lógica do comentário à CFF é, contudo, pouco simpática. Não será com ela que a nossa atitude de intérpretes das Ideen I, e da CFF em particular, se irá identificar.

Seremos no entanto, mais económicos agora do que o fomos aquando do estudo da Prova 1. Temos as nossas razões para utilizar este critério de austeridade – ausente da Prova anterior onde, creio, a prodigalidade quanto a citações e análises detalhadas, não nos será negada. Essas razões são as seguintes: em primeiro lugar, uma mesma atenção no detalhe forçar-nos-ia a repetir algumas teses fenomenoló-

gicas que já tivemos ocasião de discutir e seria, portanto, sinónimo de fastidiosa redundância; em segundo lugar, é possível, legítimo e desejável concentrarmo-nos apenas nas novidades que estas duas Provas, 2 e 3, acrescentam à primeira, e essa concentração na novidade permitir-nos-á, vê-lo-emos, um ganho em economia de exposição; por fim, em terceiro lugar, o que de substancial ainda pode ficar no presente § 21 por discutir, a saber a 'Teoria Fenomenológica da Correlação', será objecto de desenvolvida análise crítica no parágrafo seguinte deste trabalho (cf. infra, § 22).

Temos assim bastante bem circunscrita a tarefa do presente parágrafo: estudar, na alínea (A), o argumento acerca do carácter absoluto da consciência apenas naquilo que ele tem de inovador face aos argumentos já avançados na Prova 1; estudar, na alínea (B), o argumento em prol da ideia de relatividade ontológica apenas naquilo que ele tem de inovador face agora às Provas 1 e 2.

Para podermos cumprir a tarefa que neste parágrafo a nós próprios acabámos de impor, será necessário, contudo, conduzir por vezes a nossa exposição como se o argumento proposto na Prova 1 tivesse sido solidamente estabelecido. Este facto é uma consequência natural do nosso método de exposição e não deverá induzir o leitor em erro. Com efeito, como é óbvio, Husserl é bem mais optimista do que nós próprios conseguimos ser acerca da solidez da Prova 1; nessa conformidade o filósofo sente-se naturalmente autorizado a incorporar ou reiterar elementos supostamente adquiridos na

Prova 1 aquando do desenvolvimento das subseqüentes Provas 2 e 3. Este aspecto nada tem de anômalo e pode ser facilmente conjugado com o nosso comentário crítico. Tratar-se-ã para nós agora, no que diz respeito à parte do comentário de, sendo o caso criticar apenas, e por razões diferentes das do § 20, as novidades introduzidas respectivamente nas Provas 2 e 3, dando como já discutidos os aspectos da doutrina fenomenológica que foram produzidos no âmbito da Prova 1 e que aqui simplesmente se reitaram por necessidade de exposição.

(A) Prova (2) do Carácter Absoluto da Consciência

Característica significativa e comum ao estilo com o qual as Ideen I nos expõem o que designei, desde o § 18, por provas 2 e 3, é aquela que se deixa descrever do seguinte modo: Husserl abandona, quase sempre, o que designei por 'análise da estrutura fina da consciência, ou da vivência' e permanece no terreno do que designaria por evidências fenomenológicas modulares e fundamentais e procede, pela Prova, à interpretação do significado filosófico dessas evidências. É em conformidade com esta característica comum que seguidamente se apresenta a exposição das Provas 2 e 3 e se elabora o seu respectivo comentário.

Das Bewußtsein ... das in seinem absoluten Eingewesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird (p. 59)

Tal é, recordemo-lo, a proposição que esta Prova 2 se deve esforçar por legitimar (cf., supra, § 20 alínea (B) deste trabalho).

A prova da validade desta proposição, a Prova 2 portanto, ocorre nas Ideen I segundo dois momentos. Num primeiro momento procura-se estabelecer o carácter absoluto da Consciência ou da Vivência. Este primeiro momento, vê-lo-emos, é de inspiração claramente cartesiana. Ele corresponde, digamos, à justificação da primeira parte da proposição: "in seinem absolutem Eigenwesen". Que a Consciência tem uma essência, ou um ser próprio que é absoluto, tal é o que se deve ser capaz de demonstrar num primeiro momento. Num segundo momento, e na suposição que o primeiro está adquirido, deve-se então mostrar que esse Ser Absoluto da Consciência não é atingido pela redução fenomenológica: durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird. Este segundo momento que, como é patente, corresponde à justificação da segunda parte da proposição, é, digamos, de aspiração kantiana na medida em que a justificação que se procura fornecer se identifica com a distinção entre Consciência Psicológica e Consciência Transcendental.

- (1) Prova 2, momento 1: O estabelecimento (cartesiano) do carácter absoluto da consciência

Do ponto de vista da referência textual este primeiro momento convoca os §§ 44, 46 e 49 das Ideen I. No § 44

o termo 'absoluto' (Absolutes) ocorre pela primeira vez (p.81) com dimensão argumentativa. Em momentos anteriores da CFF (e.g. § 33 p. 59) o termo absoluto tinha sido empregue mas apenas com dimensão programática: era algo a que se pretendia aceder: consciência absoluta, ou domínio do ser absoluto. Agora, no § 44, ele ocorre como 'algo' que é próprio da consciência e não da coisa e serve assim para introduzir propriamente o argumento acerca desse 'algo' que a consciência supostamente tem. A forma como esta primeira ocorrência argumentativa do termo absoluto tem lugar é interessante: ela ocorre imediatamente a seguir à repetição, em termos modulares, da evidência fenomenológica acerca do modo de ser dado da vivência e da coisa. No § 46 tem lugar uma determinação do que seja absoluto, i.e., uma determinação da aceção em que se deve entender que 'absoluto' denota a consciência. Com base nesta determinação Husserl extrai o que reputa serem importantes conclusões acerca da natureza da consciência, da vivência e da coisa, da realidade natural. O § 49 prolonga o argumento do § 46, em especial, ao propor o Gedankenexperiment der Weltvernichtung e procura assim constituir-se em prova suplementar das conclusões a que, de facto, o § 46 já havia chegado. Nesta conformidade, o argumento correspondente ao momento 1 da Prova 2 deixa-se apresentar como se segue:

- a) determinação da evidência fenomenológica fundamental segundo a qual: na percepção uma coisa dá-se por esboços (percepção transcendente, PT)

e uma vivência não (percepção imanente, PI ou reflexão);

- b) interpretação filosófica do significado de a) como sendo equivalente, respectivamente, a:
 - (i) "uma coisa, porque se dá por esboços, é contingente" (ii) "uma vivência, porque não se dá por esboços, é absoluta";
- c) comprovação de (b): Gedankenexperiment der Weltvernichtung
- d) Conclusão: (i) a 'tese', ou ser, do mundo é du bitável, contingente e relativo;
 - (ii) o ser da vivência é indubitável, necessário e absoluto.

Vejamos então cada um destes aspectos.

- (a) A evidência fenomenológica fundamental (para o Momento 1 da Prova 2):

A descrição ou melhor, a repetição da descrição já dada nos §§ 38 e 42, da evidência fenomenológica a partir da qual Husserl vai pretender construir o argumento representado acima por (a)-(d), ocorre no § 44 pp. 80-82. Essa descrição afirma, em suma, que na percepção de uma coisa (PT) esta se dá, através de um diverso de percepção, por uma série contínua de esboços, como constituindo precisamente a unidade concordante dessa série (p. 80). Ora, precisamente

por ser simplesmente uma unidade concordante de uma série de esboços, a coisa dá-se em cada esboço com uma certa indeterminação, na medida em que os outros termos da série estão necessariamente ausentes (pp. 80-81). O § 44 chama a esta indeterminação uma imperfeição infinita (infinitem unvollkommen p. 80). Naturalmente que esta indeterminação é susceptível de uma progressiva determinação: "por indeterminação é então necessário entender a possibilidade de determinar um estilo antecipadamente descrito de forma imperiosa" (p. 80). Mas, permanece o facto de que a cada nova determinação corresponde uma série de indeterminações (p. 81).

Seguidamente Husserl generaliza esta ideia de ser dado por meio de aparências - durch Erscheinungen é a expressão que vem agora substituir durch Abschattungen - a tudo aquilo que é transcendente: "de um modo geral, pode-se já ver que o ser transcendente, qualquer que seja o género a que pertence, se se entender por isto todo o ser para (für) mim, não se pode dar senão de um modo análogo à coisa, portanto, por meio de aparências" (p. 81, Husserl sublinha für, eu sublinho o resto).

Por fim, a vivência, i.e., cada vivência particular não é dada por esboços ou aparências (p. 81). E Husserl explica que isto não significa que a vivência seja completamente percebida, nem mesmo adequadamente percebida na sua unidade (p. 82). Encadeada como está no fluxo, cada vivência comporta partes perdidas no passado, algumas das quais podem ser retidas na retenção ou recordadas por recordação. Final-

mente, o fluxo total das vivências é impossível por princípio de apreender como um todo (p. 82, excepto, claro, como 'ideia' no sentido kantiano). "Mas, diz Husserl, esta incompletude (Unvollständigkeit) que comporta a essência da percepção da vivência, é por princípio diferente daquela que implica a essência da percepção 'transcendente' que se faz por intermédio de uma figuração por esboços, em suma, por intermédio de algo como a aparência" (p. 82).

É útil concentrar esta descrição desta evidência fenomenológica fundamental em três proposições (a entender como instanciações da proposição (a)):

- (i) a coisa dá-se necessariamente, via PI, por esboços (durch Abschattungen p. 80);
- (ii) todo o ser transcendente de qualquer gênero, dá-se necessariamente por aparência (durch Erscheinungen);
- (iii) a vivência, via PI, não se dá por esboços nem por aparências.

É também importante reiterar agora que todo o argumento representado por (a)-(d) depende substancialmente de (a) - e agora das suas instanciações (i)-(iii) - visto que, no essencial, esse argumento consiste em propor em (b), e justificar em (c), uma certa interpretação filosófica de (a). Ora, antes de vermos em que consistem tal interpretação e tal justificação, vem agora a propósito tentar adquirir uma

melhor compreensão do que está expresso na evidência fenomenológica representada por (a) e pelas suas instanciações (i) -(iii). Assim fazendo contextualizaremos, por antecipação, a interpretação filosófica que delas vai propor Husserl.

A afirmação (i) é de uma evidência indesmentível. Com efeito, a contrária de (i) consistiria na negação de que a coisa se dê por esboços na percepção, o que se afigura contra-intuitivo. Mas, permanecendo no plano dessa evidência, é possível acrescentar ainda que a série de aparições ou esboços, através da qual uma coisa me é dada a título de unidade da série (unidade concordante das aparições segundo um estilo, Stil p. 80) é na maior parte dos casos, finita. Sejamais mais claros, a série é virtualmente infinita: uma coisa, e.g., uma folha de papel (exemplo de Husserl, pp. 61-62), pode virtualmente ser objecto de uma série infinita, no espaço e no tempo, de aparições; mas para que um sistema concordante de percepções actuais me apresentem a coisa, a folha de papel, sob todas as suas faces bastam, digamos, quatro percepções concordantes. Naturalmente que, quando uma dessas percepções é actual, as duas ou três do nosso caso de quatro estão ausentes e, portanto, a folha de papel nunca se dá ao mesmo tempo sob todas as faces; mas, usando aqui a própria ideia de Husserl, num sistema actual de quatro percepções, as primeiras são pela consciência 'retidas' enquanto eu progrido na minha exploração sucessiva das várias aparições. Digamos que, e esta parece-me ser a regra geral, eu possuo habitualmente à minha disposição procedimentos empí-

ricos, e.g., perceptivos, muito simples e finitos pelos quais a 'confirmação' de que tal coisa existe e tal coisa tem tal ou tal qualidade, pode ser feita. Seguramente que há excepções "a face oculta da Lua" é uma delas, e célebre. Mas a regra geral é, naturalmente, a da possibilidade de realizar um processo finito de 'confirmação' de completar em número finito a série das percepções e de obter assim, no campo estrito da percepção, uma unidade intencional "mais confirmada que presumida". (A noção de 'confirmação' é aqui empregue apenas no sentido em que se dis de uma percepção concordante com outra anterior que a segunda confirma a primeira). Eu diria mesmo que as excepções a esta regra geral só são compreendidas por nós na medida em que elas são isso mesmo: excepções, casos limite dessa regra, ou seja, casos em que é particularmente difícil, no limite impossível ou actualmente impossível completar a série de confirmações. Este aspecto, sendo trivial, não deixa de ter aqui algum significado: é seguro que a série de esboços sucessivos através dos quais algo, uma coisa, se dá à (ou na) percepção como uma unidade desses esboços é virtualmente infinita, mas não é menos verdade que tipicamente este mesmo processo é actualmente finito. Assumir então que o 'lado' do virtualmente infinito é aquele pelo qual a questão deve ser abordada não faz justiça a esta outra evidência, complementar de (i), segundo a qual as 'unidades concordantes' que, enquanto dados na percepção, as coisas são, são regra geral mais confirmadas que presumidas, i.e., dadas num processo finito. Assumir então que o

'lado' do virtualmente infinito é aquele pelo qual a questão deve ser abordada é então, em conformidade com o que acaba de ser dito, um excesso de zelo, ou mesmo um exagero. Veremos adiante que esse excesso, como todos os excessos, nos pode induzir em erros.

A afirmação (ii) é no mínimo, dificilmente compreensível. O que é um ser transcendente de um gênero diferente do das coisas naturais? Em conformidade com a paisagem ontológica proposta por Husserl poderá ser, e.g., um número, por exemplo o número 5. O que significa afirmar que um número se dá por aparências? Qual a distinção entre aparências e esboços? Lembramo-nos ainda que em IP (cf. supra § 17 (C) (ii) e (iii)) as essências funcionavam precisamente como o caso que justificava o alargamento do nosso conceito de dado. Se, pelo contrário, por 'ser transcendente' se entende, de novo, a coisa percebida, então que sentido fazem as expressões "de um modo geral ... qualquer que seja o gênero a que pertença" que Husserl usa (p. 81) para alargar o alcance da afirmação (i)? e qual a razão para substituir a expressão durch Abschattungen, que ocorre em (i) pela expressão durch Erscheinungen, que ocorre em (ii)?

A afirmação (iii) é, de novo, de uma evidência indesmentível ou, se se preferir, indiscutível. Uma vivência, não sendo especial, não se dá por esboços. Mas, como também diz Husserl, o seu modo de ser dado é também incompleto e 'imperfeito' (cf. supra citação da p. 82 das Ideen I) e isto pela razão de que ela faz parte de um fluxo de vivên-

cias em constante devir temporal. Naturalmente que, como afirma também Husserl, esta incompletude, ou imperfeição, é por princípio diferente daquela que 'afecta' a coisa espacial quando dada na percepção (PT). Digamos que é o parâmetro espaço que está na base do fenómeno 'ser dado por esboços', e que é o parâmetro tempo que faz com que: "ao dirigirmos o olhar sobre o fluxo possamos percorrê-lo partindo do instante presente (Jetztpunkte), enquanto as restantes porções deixadas para trás estão perdidas para a percepção (während die zurückliegenden Strecken für die Wahrnehmung verloren sind)" (p. 82). A sucessão de esboços espaciais própria de PT encontra aqui um análogo, em PI, a sucessão de ocorrências temporais das vivências. Permanece no entanto, indesmentível, a seguinte diferença: quando eu identifico num dado momento ('agora-presente') um certo estado de consciência como meu, esta identificação é incorrigível, no sentido em que aquilo que é dado e aquilo que é visado coincidem absolutamente. Por exemplo, se eu penso que estou a ter uma percepção de uma folha de papel e identifico esta situação como: "eu penso que estou a ter uma percepção de uma folha de papel" então é absolutamente certo que eu penso que estou a ter uma percepção de uma folha de papel, ou seja, que na reflexão a 'vivência-objecto' se descreve agora para mim como "percepção de uma folha de papel" mesmo que posteriormente eu verifique que me enganei. O mesmo vale para qualquer outra apreensão reflexiva, para qualquer outra identificação, de qualquer outro estado de consciência.

Podemos agora, creio, fazer justiça à evidência descrita por (i) e por (iii). A limitação, ou se preferirmos, a condição imposta à coisa para que ela nos possa ser dada, por PI, a saber, o espaço, obriga-nos a um processo sucessivo, regra geral finito e virtualmente infinito, de confirmação; a limitação imposta à vivência para que ela possa ser identificada, o tempo da sua ocorrência, não. Inversamente, a coisa depois de confirmada por sucessivas percepções mantém-se disponível para ser objecto de nova série de percepções que, digamos, a confirmam de novo e constituem assim um primeiro e rudimentar esboço com vista à sua individuação; a vivência destinada que está a perder-se na temporalidade imanente do fluxo pode, em cada instante 'pontual', ser identificada mas não pode ser individualizada (cf. supra § 20 (B) pontos 2 e 4). Ou, dito de outra forma, o meu 'saber' acerca da coisa na percepção transcendente é progressivo e em princípio sujeito a confirmação; o meu 'saber' acerca da vivência na percepção imanente é 'instantâneo' e incorrigível em cada momento. Por isso mesmo, este último 'saber' esgota-se na identificação de que agora estou a ter tal vivência. O Primeiro saber, por PT, é inicialmente muito precário e progressivamente mais seguro, no limite, seguríssimo, se bem que não apodítico. O segundo, por PI, é inicialmente incorrigível e progressivamente mais precário, e eventualmente, se bem que não necessariamente, perde-se por completo (como no caso em que não me ficou qualquer recordação disponível de uma vivência acerca da qual eu, e.g., há três anos atrás, reflecti).

Estas duas últimas afirmações contribuem, creio, para relativizar fortemente o tipo de 'saber' se lhe quisermos chamar assim por simpatia com o pensamento de Husserl, representado por (iii). Na realidade, esse 'saber' só é incorrigível porque é momentâneo e porque consiste exclusivamente numa identificação. No momento presente eu identifico tal vivência minha como, e.g., uma percepção, um acto de imaginação, uma dor de dentes. Propriamente falando, a contingência deste saber é extrema, dependente que ele está de um momento e do conjunto de circunstâncias empíricas (corporais - mesmo fisiológicas, e.g., sonho, dor, etc. - e exteriores) em que sempre tem lugar. Agora parece que vejo vir alguém que conheço ao fundo da rua; agora vejo que afinal não era essa pessoa que eu pensava; agora sinto que tenho uma dor de dentes; agora sinto que a dor passou; agora creio que estou a ter uma percepção de algumas palmeiras com um lago ao centro; agora vejo que se trata de uma miragem; agora penso que estou a caminho da Universidade para dar uma aula sobre Schelling (!); agora acordo e, felizmente vejo que era um sonho; ... Cada um dos agora próprios de cada uma destas vivências é enquanto identificado por mim no tempo da sua ocorrência incorrigível; cada um deles é efêmero e o meu 'saber' acerca de cada um deles é considerado exclusivamente no momento em que a identificação ocorre esgota-se nessa identificação: esse 'saber' coincide com cada uma das frases que colocámos adiante de cada um dos agora, ou com uma descrição mais detalhada mas trivial dessas frases, e.g., agora creio ter uma

percepção de algumas palmeiras verdes, com tâmaras, ... o que a evidência fenomenológica nos diz, por si só, é, na realidade, apenas isto. Creio poder adivinhar que o leitor de Husserl está convicto, e com toda a legitimidade, que este filósofo "vê" nesta situação "algo mais" que apenas isto. Esse "algo mais" eu conto como interpretação filosófica de Husserl da evidência fenomenológica, a qual, repito-o, nos diz, por si só, apenas isto.

Note-se por fim, que não se pode afirmar, argumentando num certo sentido contra o que acaba de ser dito, que essa evidência nos deve dizer por si só algo mais que isto porque a consciência sobre a qual ela versa e o tipo de vivências aqui em questão são absolutas. E não se pode afirmar isso porque isso é precisamente o que está agora em prova. E semelhante afirmação consistiria em viciar a prova transformando-a numa petitio principii. Pelo contrário, o esforço de Husserl deverá agora consistir em interpretar esta evidência, que é indiscutível da forma como foi agora exposta, para mostrar que ela abona a favor do carácter absoluto das vivências e da consciência. E isto quando, que me seja permitido observá-lo, tudo o que foi dito acima pareceria, pelo menos em minha opinião, abonar a favor do carácter iminentemente relativo, ao tempo, às circunstâncias da ocorrência e ao fenômeno subjectivo de identificação reflexiva, das vivências, de cada uma delas aqui em questão, e da consciência empírica que delas tenho. É também viciar a prova afirmar que se trata já da consciência transcendental. Esta última

é aquela que terá que ser obtida, é esse até o objectivo do momento 2 da Prova 2, e não aquela que está já dada na situação descrita em (a). O máximo que (a) pode fazer é promulgar as 'leis eidéticas' respeitantes a (i) e a (iii). (Podemos aqui aceitar a designação de 'lei eidética' para o 'saber' trivialmente verdadeiro que (i) e (iii) representam, cf. supra § 16 e § 19 (B) II e (D)).

b) interpretação filosófica do significado de (a)

A interpretação filosófica que Husserl vai propor do significado de (a) é, como se sabe, feita com base no expediente cartesiano da dúvida. Essa interpretação ocorre sobretudo no § 46 das Ideen I. Ela consiste, no fundo, em afirmar que:

b - (i) se algo se dá por esboços então a dúvida acerca desse algo é sempre possível; e se a dúvida acerca de algo é sempre possível então esse algo é contingente;

e que:

b-(ii) se algo não se dá por esboços então a dúvida acerca desse algo é absurda; e se é absurdo duvidar de algo então esse algo é dotado de existência absoluta.

Darei, seguidamente, as ocorrências mais significativas deste argumento nas Ideen I. O meu comentário aos argumentos, b-(i) e b-(ii), acompanhá-los-ã.

É mais fácil, começar por b-(ii). Eis algumas das passagens mais significativas: "toda a percepção imanente garante necessariamente (verbunget notwendig) a existência (Existenz) do seu objecto" (p. 85); "quando a reflexão se aplica sobre a minha vivência eu apreendi um em Si-Mesmo absoluto (ein absolutes Selbst) cuja existência (Dasein) não pode por princípio ser negada (nicht negierbar ist)" (p. 85); "isto é, a evidência que ele não seja (daß es nicht sei) é por princípio impossível (unmöglich)" (p. 85); "negá-la ... é cometer uma absuridade (Widersinn)" (p. 85); "olhando para a vida que flui no seu presente real (wirklichen Gegenwart) ... eu afirmo simplesmente e necessariamente (schlechthin und notwendig) eu sou, esta vida é, eu vivo: cogito" (p. 85 todas as passagens foram sublinhadas por mim excepto Ich bin que é sublinhada por Husserl).

Todas as passagens citadas acima, se entendidas em conformidade com a evidência fenomenológica de que foi questão em (a), e em particular com a instância (i) de (a), creio, consequências directas dessa evidência. A passagem seguinte, não:

"Todo o fluxo das vivências, todo o Eu enquanto tal, implica a possibilidade de princípio de atingir esta evidência; cada um traz em si próprio a garantia da sua existência absoluta a título de possibilidade de princípio (Jeder trägt die Bürgschaft seines absoluten Dasein als prinzipielle Möglichkeit in sich selbst)" (p. 85).

Ora, só esta afirmação e não as anteriores seria

efectivamente a prova do argumento representado em b-(ii).

A questão é clássica. Ela remonta ao filósofo responsável pela introdução deste género de discussões, Descartes. "Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, no tempo em que penso; porque poder-se-ia dar o caso, se eu cessasse de pensar, que eu cessasse ao mesmo tempo de ser ou de existir". (Descartes, Meditações, trad. Alquié, tomo II p. 418).

Habitualmente, esta questão é conjugada com a que está representada no argumento b(i). Este hábito que por si só não tem nada de nefasto, como também não tem de necessário, é no entanto, susceptível de gerar confusões. A pior é a seguinte: no mesmo momento em que se afirma que a dúvida acerca da existência do mundo é possível 'prova-se' que a minha existência é indubitável. Mas este momento de "ricochete" não tem nada de logicamente necessário. Nem de válido. da afirmação:

- (1) "Se eu posso duvidar de algo, eu não posso duvidar que duvido", não é derivável
- (2) "então eu existo como um ser absoluto, necessariamente".

Originariamente, com Descartes, e de forma derivada também com Husserl, o argumento representado por (1) e (2) constituía a parte mais substancial da estratégia para bater o céptico. Mas já mesmo assim era uma extrapolação. Na realidade, para bater o céptico é suficiente dizer que "se

neste momento eu duvido não posso duvidar que eu duvido" (Veremos mais adiante, aquando do comentário a b-(i), que as próprias pretensões do céptico não são fundadas e que toda esta estratégia se torna assim desnecessária) (1).

A falácia em que incorre Husserl consiste em querer passar da afirmação "se percepciono uma vivência minha (por PI) então existo", o que é indubitável, para a afirmação "a minha vivência existe necessariamente de forma absoluta" o que só é verdade enquanto eu a percepciono, e é uma clara extrapolação quando por existir necessariamente de forma absoluta se pretende afirmar "algo mais" (2). Não é sequer necessário saber em que consiste este "algo mais"; basta mostrar que da afirmação "se eu percepciono uma vivência minha, então existo". Nada mais pode ser extraído do que uma condição se ... então E não, como parece querer Husserl, a garantia de que essa condição poderá ser cumprida, ou muito menos ainda, a garantia de que essa condição deverá necessariamente ser cumprida. E, na realidade, apenas a condição e não a possibilidade de a realizar actualmente ou a necessidade da sua realização, apenas a condição, repito, pode ser extraída da evidência fenomenológica donde se partiu. Se nos lembrarmos agora que essa é a única evidência de que dispomos, e em particular, a única que Husserl invoca em auxílio

(1) Carnap, 1932 pp. 74-75 (da trad. inglesa) usa contra o "cogito, ergo sum" de Descartes um outro tipo de argumentos lógicos que são aqui sem utilidade.

(2) Nas Analysen zur Passiven Synthesis, Husserliana Band XX, Husserl vai ao ponto de afirmar "A imortalidade do eu transcendental (Beilage VIII, pp. 377-381). Este caso extremo é o 'produto final' do mal entendido a que agora se faz referência.

de b-(ii), vemos então que o argumento aí representado é falacioso.

Pensar-se-à talvez que desnaturei a ideia de Husserl, que o que o filósofo tem aqui em vista quando fala de existência absoluta, necessária, indubitável e garantida da vivência, ou das vivências, se está a reportar ao momento em que elas são percebidas, na reflexão, por PI. Mas, sendo assim, é necessário acrescentar-se que, então, não se avançou nada mais do que aquilo que já estava compreendido na evidência fenomenológica representada acima por (a)(i). Em particular, não se provou o carácter absoluto da consciência - que, como vimos, não podia já estar aí suposto sob pena de petitio principii - mas apenas o carácter incorrigível da minha identificação de uma vivência que me é própria e que, em dado momento, ocorre.

Naturalmente que alguns mal entendidos devem estar na base do optimismo exibido por Husserl a propósito do argumento (ii). Tanto quanto consigo ver esses mal entendidos são os seguintes:

- (1) a unidade regional da consciência e a unidade individual da vivência (expostas e criticadas no § 20 deste trabalho) resultantes de um procedimento de relação à imanência, são, por Husserl, erradamente dadas como adquiridas (cf., Prova 1);
- (2) a ideia de uma limitação fenomenológica da Époché (exposta e criticada no § 19 alínea (C)

deste trabalho) é dada como adquirida, pelo menos 'oficiosamente';

- (3) a ideia de que 'absoluto', que é num primeiro momento identificável com 'incorrigível', 'existindo indubitavelmente hic et nunc', pode depois ser simplesmente incorporada num argumento em prol da Consciência Absoluta ou da Consciência Como Ser Absoluto (é este aspecto que está presentemente sob crítica);
- (4) a ideia de que é possível passar, por redução eidética, da consciência empírica para a essência da consciência. Esta ideia, conjugada com uma ontologia que admite (a existência de) essências, induz a convicção de que os primeiros predicados com que se brindou em (3) o 'absoluto', podem ser agora transpostos para uma essência, a da consciência, que se torna assim algo de não empírico, de eidético, dotado de indubitabilidade e existindo necessariamente e já não hic et nunc.

Estes mal entendidos uma vez instalados, passa-se hiperbolicamente de algo que nada tem de decisivamente importante: a evidência fenomenológica descrita em (a)-(i); para a admissão de um Ser Absoluto, a Consciência que existiria necessária e indubitavelmente e seria objecto de conhecimento apodítico e transcendental.

Por fim, é claro que, se se disser, procurando ainda vir em auxílio da posição de Husserl, que do ponto de vista da minha consciência ela é um dado absoluto, ou se estará simplesmente a afirmar que "eu, enquanto consciente, vivo necessariamente na minha consciência", o que é algo vago mas, na melhor das hipóteses, uma tautologia; ou se está a procurar com isso avançar uma tese filosófica, pesada de consequências, segundo a qual a consciência - qual? a minha? porquê? - deve ser promovida a ser absoluto. Em qualquer dos casos, este suposto auxílio é de nenhum valor.

Relembremos agora o argumento b-(i):

Se algo se dá por esboços então a dúvida acerca desse algo é sempre possível; e se a dúvida acerca desse algo é sempre possível então esse algo é contingente.

Ainda no § 46 Husserl precisa melhor esta ideia: "o Mundo não está sujeito à dúvida no sentido em que nós encontrariamos motivos racionais (Vernunftmotive) que fossem contra a enorme força (Kraft) das experiências convergentes, mas no sentido em que uma dúvida é sempre pensável (denkbar), e que tal é o caso porque a possibilidade do não-ser, como possibilidade de princípio, não está nunca excluída" (p. 87, Husserl sublinha denkbar, os outros sublinhados são meus). Esta é a 'correção' de Husserl à versão moderna, sobretudo cartesiana, do argumento do céptico.

Sublinhe-se, em primeiro lugar, que, segundo o pró

prio Husserl, não há motivo racional (Vernunftmotive) para duvidar. Este aspecto, que depois se celebrizou ao assumir a forma de um problema acerca da 'imotivação transcendental' (cf. Fink 1933), deve ser devidamente enfatizado. Se não há motivo para duvidar então não há motivo para tentar construir um argumento que contemple essa dúvida. Se não há motivo para duvidar então não há necessidade de construir ou de tentar construir um argumento que nos garanta contra essa dúvida. Se não há motivo para duvidar então não há necessidade de considerar que a consciência é o último reduto contra os assaltos do ceticismo. Na realidade, se não há motivo para duvidar então é a própria figura do cético, ou do argumento cético, que parece ser construída contra aquilo que são os nossos motivos racionais. A razão aconselha-nos a não duvidar - a razão é aqui representada pela evidência massiva de infinitas experiências concordantes e convergentes acerca do Mundo e das coisas no Mundo, evidência que tem, nas próprias palavras de Husserl, enorme força - e, pecando contra a razão, o cético duvida.

Em segundo lugar, o aprofundamento da razão pela qual não há motivo para duvidar tornar-nos-á patente em que medida é irracional o argumento cético. Esse aprofundamento obriga-nos a afastar-mo-nos mais da doutrina de Husserl, mas esse afastamento agora é requerido. Como argumenta tipicamente o cético moderno? "Porque o erro quanto ao ser (existência) ou quanto a ser tal ou tal acontece às vezes eu vou supor que acontece sempre até me garantirem o contrário". É,

caricaturando um pouco mas não muito, a forma como argumenta o céptico moderno. Este excesso de zelo é desnecessário. Se ponderado com algum bom senso ele é mesmo irracional. "Porque os sentidos (ou, juízos de percepção para satisfazer Kant) nos enganam às vezes eu vou supor que me enganam sempre". A resposta a este pseudo problema filosófico não consiste, estou convicto, em tentar arranjar provas a favor dos sentidos (ou dos juízos de percepção), mas em perguntar ao céptico como é que ele sabe o que é um "erro dos sentidos" ou "um erro de percepção" sem ser pelo facto de que, massivamente, os sentidos não nos enganam e, portanto, massivamente também, os nossos juízos de percepção são fiáveis. Ou seja, visto que a objecção do céptico supõe, para poder ser sequer formulada, um saber acerca daquilo que ela procura pôr em questão, ela não é uma legítima objecção, é uma subrepcção. "Porque eu às vezes penso que estou acordado e depois descubro que estava a dormir vou supor que tudo o que vejo pode existir apenas no meu sonho". E agora não devemos tentar construir um argumento para provar que estamos acordados (!), mas apenas perguntar ao céptico de onde retirou ele este saber acerca da distinção entre "estar a dormir e a sonhar" e "estar acordado e a ver", se não do facto de que, massivamente, eu sei distinguir entre sonho e vigília. E, em geral, de onde retirou o céptico o seu saber acerca da distinção entre existência real e aparência enganadora, e entre evidência e ilusão, se não do facto de que, massivamente a minha experiência do Mundo abona a favor da existência real deste e das coisas que

o constituem; e mesmo as próprias noções de 'existência' e de 'evidência', aprendemos nós a usá-las através dessa nos sa experiência do Mundo. O cético, indo contra a Vernunft- motive e construindo pseudo-objecções que para serem formu- ladas supõem conhecido aquilo que fingem pôr em questão, não deve então ser levado a sério. Na realidade, ele assemelha-se a alguém que deseja brincar connosco fazendo-nos "perguntas de algibeira". A refutação da "perversidade verbal" do cético, para usar a expressão de Quine, consiste naquela performance que, contra Berkeley, executou o Dr. Johnson "o qual demonstrou a realidade de uma pedra dando-lhe um pontapé" (Quine, 1960, p. 3).

Em terceiro lugar e para terminar, resta pensar como devemos acolher a ideia expressa na segunda parte da ci tação e sublinhada por Husserl, segundo a qual "uma dúvida é sempre pensável e que tal é o caso porque a possibilidade do não-ser, como possibilidade de princípio não está nunca excluída". Na sua máxima generalidade e também, é necessário dizê-lo, com o carácter vago com que é ela feita, esta afirmação é, creio, bem-vinda. Ela representa o carácter precário que reconhecemos em tudo quanto conhecemos existir. Naturalmente que este "tudo quanto conhecemos existir" engloba também as nossas vivências enquanto acontecimentos naturais (que outra coisa poderiam eles ser pace o esforço, vão, de Husserl em nos mostrar o contrário?). Engloba as nossas vivências e engloba-as mesmo como casos exemplares do que é precário: agora absolutamente dadas de forma indubitável

identificadas; e depois, logo a seguir definitivamente perdidas (verloren). Se se pretender que esta afirmação acerca da pensabilidade do não-ser do Mundo deve servir um 'argumento' céptico, então, já o sabemos, ela representa agora um caso de subrepção: "será que o Mundo existe?". Ora, de onde retiramos nós a ideia de existir e de não-ser, e da distinção entre ambas senão da nossa experiência do Mundo e de nós próprios como seres do e no mundo? Mas, seria uma punição desnecessária essa que imporíamos à tão bela se bem que vaga afirmação, segundo a qual "a possibilidade de princípio do não-ser não está nunca excluída", a de pretendermos contá-la, indevidamente embora, como uma das afirmações em prol de um putativo argumento céptico. Por fim, a ideia de ser simplesmente pensável (denkbar) que o Mundo não seja, não nos deve induzir em erro. Também é simplesmente pensável, como diz aproximadamente uma máxima chinesa, "que a vida e as vivências que de momento julgamos estar a ter sejam apenas as de uma borboleta a sonhar que é um homem", e nenhum de nós considera ser uma preocupação séria, nem muito menos científica, fazer como aconselha ainda a máxima: "ter cuidado para que a borboleta não acorde".

Desarmado que está o céptico dos seus 'argumentos' deixamos, eo ipso, de sentir a necessidade de criar contra-argumentos para lhe responder. Relativizada que está a evidência em prol do carácter absoluto da consciência deixamos de procurar nela a base de uma 'interpretação' filosófica que nos permitisse esperar demais desse saber incorrigível,

mas relativo a cada um de nós e a cada momento em que ocorrer, e, em particular que nos permitisse hipóstasia-lo sob a rúbrica: Consciência Absoluta, Vivências Absolutas⁽³⁾.

Globalmente, o argumento de Husserl na Prova 2 perdeu a sua força. Seguidamente, ele gerará absurdidade.

(c) A experiência da Weltvernichtung

A experiência da Weltvernichtung (§ 49 das Ideen I) supõe, e este aspecto raras vezes foi enfatizado pelos comentadores, dois momentos. Em cada um deles a natureza do que é assumido como premissas varia, mas a conclusão pretende ser sempre a mesma. A apresentação de cada um dos momentos será esquemática e os nossos comentários cingir-se-ão ao essencial.

Momento 1. A variação ao limite

Neste primeiro momento afirma-se em premissa a

(3) A. Morujão que se preocupa em vários dos seus estudos (e.g. 1961, 1969) com o problema do fundamentum absolutum et inconcussum na versão fenomenológica que lhe dá Husserl, afirma, seguramente com razão, que "antes de mais, a subjectividade transcendental é interpretada como exigência teórica. Porém, a partir da primeira guerra mundial, Husserl reflecte cada vez mais, sobre a situação histórica do fenomenólogo" (Morujão, 1969 pp. 117-118). E, depreende-se da forma como este autor desenvolve a questão (e.g., id. pp. 69-104), que este segundo plano de reflexão, acerca da "situação histórica da fenomenologia", engloba uma reflexão acerca da Cultura e Racionalidade ocidentais, promovendo, em particular, o conceito de teleologia (ob. cit. pp. 80 e ss.). Esta reflexão, que tipicamente se exerce em torno das ideias de Ciência, de Razão e de História é, creio, autónoma do 'argumento' que Husserl fornece acerca do carácter absoluto da consciência. Tratar-se-ia antes aqui de pensar a ideia de Conceitos-Limite (Grenzbegriff) que dariam, à história, à razão e à ideia de ciências um "sentido último" (cf. ob. cit. pp. 87 e ss). Sendo assim, proporia que a discussão acerca destes tópicos, tão significativamente explanados por este autor, se fizesse, independentemente do argumento de Husserl a que, no corpo deste parágrafo, fiz referência crítica.

possibilidade de, ao contrário do que é manifestamente o caso, os conteúdos da nossa experiência do mundo variarem a um ponto em que se torne "perfeitamente pensável que a experiência se dissipe em simulacros à força de conflitos internos e não apenas no detalhe, que cada simulacro, ao contrário da nossa experiência de facto não anuncie nenhuma verdade mais profunda ... é pensável que a experiência formigue de conflitos irredutíveis, e irredutíveis não apenas para nós (nicht nur für uns) mas em si (sondern an sich)" (p. 91 sublinhados meus). Neste caso, o ser da consciência não seria atingido. Tal é a conclusão.

Esta conclusão é, creio, legítima mas em nada contribui para o argumento que Husserl pretende promover. Note-se também que a expressão "não irredutíveis para nós mas também em si (an sich)" que sublinhei na citação, se quiser dizer alguma coisa, afirma precisamente que existe, pleno de conflitos, um Mundo.

Momento 2. A Aniquilação do Mundo.

Variando ao limite os conteúdos da experiência, Momento 1, Husserl subitamente extrapola: "em suma, que não haja Mundo (daß es keine welt mehr gibt)" (p. 91 sublinhado por mim). E entramos assim no Momento 2. Aqui a situação é descrita por Husserl da forma seguinte:

- 1) o ser da consciência seria, com certeza, modificado pela Weltvernichtung (p. 91);

- 2) em cada fluxo de vivências encontrar-se-iam excluídas certas conexões empíricas ordenadas (p. 92);
- 3) seriam igualmente excluídas certas sistematizações teóricas (p. 92);
- 4) essas exclusões, (2) e (3), não implicariam a exclusão de outras vivências e de outras conexões entre vivências (p. 92)
- 5) o ser da consciência não seria atingido (p. 91 afirmação que é repetida na p. 92);
- 6) por consequência, nenhum ser é necessário para o ser da consciência, ela própria entendida no sentido mais lato de fluxo de vivências (p. 92). (várias ocorrências repetidas destas mesmas afirmações pp. 92-93).

É minha opinião que qualquer uma destas seis afirmações é simplesmente incompreensível. De que lado fica o corpo próprio? Seria também aniquilado? Se sim, que conteúdos de experiência teria a consciência ainda? Se não, onde estaria o corpo próprio visto que o Mundo foi aniquilado? Que sou 'eu', 'eu' que resisti agora à aniquilação do mundo? Questões como estas multiplicar-se-iam ad libitum se fosse esse o nosso objectivo. Mas não é. É suficiente mostrar que este putativo argumento supõe para poder ser sequer inteligível aquilo que devia provar: que é possível a separação entre a consciência e o mundo porque a primeira é um Ser Absoluto e o segundo é um ser relativo face à consciência. Tal como é

proposto trata-se de um argumento construído na absurdidade e no mesmo sentido em que Husserl emprega o termo: contrário ao sentido de qualquer experiência e contra-intuitivo. Nada de que possamos ter experiência. O desejo de que ele seja um Gedankenexperiment é irrealizável. A pretensão de que ele contribua para o que se pretende demonstrar é ilegítima.

d) Que o ser da consciência é absoluto e necessário, e do Mundo contingente e relativo

Tal devia ser, segundo Husserl, a conclusão deste primeiro momento da Prova 2. A afirmação (d) é feita por Husserl repetidas vezes, nas pp. 86, 87, 91, 92 e 93 das Ideen I, com formulações muito aproximadas, por vezes ela é simplesmente repetida.

A importância que Husserl imputa a tal afirmação é a seguinte: "a nossa análise (a levada a cabo na CFF) atinge aqui o seu ponto culminante (Höhepunkt). Adquirimos os conhecimentos de que tínhamos necessidade. Estas relações eidéticas (Husserl pretende que as afirmações acima representadas por (a), (b) e (d) expressam leis eidéticas) que se nos revelaram, contêm já as premissas (Prämissen) da mais alta importância (wichtigsten) das quais destacaremos as conclusões (Folgerungen) que desejamos extrair acerca da possibilidade de princípio de destacar (Ablösbarkeit) o conjunto do mundo natural do domínio da consciência, da esfera de ser da vivência" (p. 87, sublinhados por mim; na sequência das afirmações que acabei de citar, Husserl, significativamente, re-

clama-se herdeiro legítimo das Meditações de Descartes). As considerações que já fizemos acerca de (a), (b) e (c), de onde Husserl visa extrair esta importante conclusão, são de molde a acreditarmos que tal conclusão é, na realidade, inviável⁽⁴⁾. Não considero por isso necessário repeti-las

(2) Prova 2, momento 2: vivência psicológica/vivência transcendental

Lembre-mos , para começar, da afirmação para a qual este momento da Prova 2 deve constituir-se como justificação: "durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird" (p. 59).

Aquilo que através da Redução Fenomenológica não deve ser atingido é, sabemo-lo já, a Consciência Pura. A justificação desta afirmação traduz-se, num primeiro momento, por uma tentativa de produzir um critério para distinguir entre 'vivência psicológica transcendente' (das transzendent-psychologische Erlebnis) e 'vivência transcendental' (das

(4) Para as variadas acepções e ambiguidades dos termos 'Absoluto' e 'Relativo' cf., também De Boer, 1978 pp. 338-349. Estou nomeadamente de acordo com De Boer que o Cedankexperiment da Weltvernichtung começa por ser "um uso do princípio de variação eidética" (De Boer, ob. cit. p. 344); mas De Boer não é, infelizmente, sensível ao facto de se passar de uma variação para uma aniquilação, o que obviamente não é a mesma coisa. Sendo assim, e dado que se desconhece também o que é que fica post-aniquilação, o que é que se pode descrever e porquê, não penso, pace De Boer, que com esta aniquilação "A separação entre consciência e mundo seja mostrada agora in concreto" (ob. cit. p. 34). Já há muitos anos Georges Gurvitch se tinha insurgido contra esta metafísica husserliana acerca do carácter absoluto da consciência (Gurvitch, 1949 pp. 54-57) e criticado algumas das suas consequências (id. pp. 58-64).

transzendente Erlebnis p. 105 e ss.); e, num segundo momento, num conjunto de considerações com vista ao esclarecimento definitivo do alcance e significado da Redução Fenomenológica. Para o primeiro momento os §§ 53-54 das Ideen I fornecem o material necessário. Para o segundo momento, recorrer-se-à aos §§ 50-51. A decisão de trocar a ordem de apresentação dos parágrafos, primeiro os §§ 53-54 e depois os §§ 50-51, deriva de ser mais fácil compreender o sentido dos segundos depois de já ter exposto o argumento dos primeiros.

(a) 'vivência psicológica/'vivência transcendental'

No § 53 Husserl começa por perguntar qual deve ser o estatuto, à luz do método de aplicação da Redução Fenomenológica, das realidades animais (animalischen Realitäten), homens e animais (p. 103)? O problema põe-se especificamente por causa da alma (Seele) e das vivências animadas (seelischen Erlebnisse) que lhes atribuímos (p. 103).

Mais precisamente, o que Husserl tem agora em vista é, digamos, um caso particular do problema já tratado no momento (1) desta prova 2. Aí se confrontam, em termos gerais 'ser absoluto da consciência' e 'ser contingente do mundo'. Confronta-se agora esta mesma distinção a propósito de um caso concreto, a alma e a vivência animada. Devem estas fazer parte do 'ser absoluto da consciência' ou do 'ser contingente do Mundo'? Conforme a opção elas serão respectivamente poupadas à redução ou, inversamente, reduzidas.

A tese que em todo este aspecto (a) do Momento 2 da Prova 2 Husserl vai pretender justificar, é a seguinte:

T (a) "De um lado a Consciência deve ser o ser absoluto no seio do qual se constitui todo o ser transcendente e portanto, finalmente o mundo psico-físico na sua totalidade; e por outro lado a consciência deve ser um acontecimento real (reales) e subordinado no interior desse mundo" (n. 103, sublinhados por Husserl; o título do § 54: "a vivência psicológica transcendente é contingente e relativa e a vivência transcendental necessária e absoluta", reitera naturalmente esta mesma ideia).

E é fácil compreender que uma vez justificada esta tese, a afirmação segundo a qual a vivência como ser absoluto "não é afectada pela redução fenomenológica" estaria legitimada. Em particular, esta afirmação seria conjugável com esta outra: "a vivência psicológica pode ser reduzida" (cf. Ideen I § 54 e §§ 56-57, 60 e 61). Ter-se-ia também obtido assim a decisiva distinção entre 'consciência transcendental' e 'consciência empírica' ou, o que é o mesmo, entre 'consciência absoluta' e 'consciência psicológica'; naturalmente que o mesmo se passaria com as vivências visto que estas constituem, segundo Husserl, os elementos do domínio que se designa por 'consciência'.

Quanto ao seu alcance T(a) é, é fácil reconhecê-lo, de aspiração kantiana. Mas o processo pelo qual a mes-

ma T(a) irá ser 'justificada' é de inspiração cartesiana: du bitabilidade e relação com o corpo próprio (Leib), são os elementos principais deste processo de 'justificação'. Afirmei já, que este momento da Prova 2 pode ser interpretado como uma tentativa de prova na especialidade daquilo que em termos gerais o Momento 1 da Prova putativamente já teria ga rantido: que a 'consciência é um ser absoluto e necessário' e o 'mundo um ser relativo e contingente'. Este aspecto é significativo. Na realidade, ele vai determinar a estratégia de Husserl neste processo de justificação. Com efeito, Husserl não vai partir da consciência empírica, ou vivência psicológica, para tentar depois atingir a consciência absoluta, ou vivência transcendental. Dando por já adquirida, i.e., por já definitivamente estabelecida, a existência (o que quer que seja que tal signifique) da Consciência Absoluta, a ques tão a que Husserl se propõe dar resposta, e com ela justificar T(a), é a seguinte: " trata-se de elucidar de que forma a consciência vem por assim dizer inserir-se no Mundo real (in die reale Welt hinenkommen), como é que aquilo que é em si Absoluto (wie das an sich Absolute) pode perder a sua imanência e revestir o carácter de transcendência" (p. 103). A questão é, pois, a de saber como é que se obtém a consciência empírica, a vivência psicológica, e não como é que se passa desta para a Consciência Absoluta, para a vivência transcen dental. E, como veremos, é à primeira questão e nunca à se gunda que Husserl se vai esforçar por responder.

Sendo assim, não será despropositado reiterar que, como vimos no ponto (1) desta alínea (A), Husserl partindo da evidência fenomenológica segundo a qual uma percepção imamente de uma vivência garante de forma indubitável a existência 'absoluta' da vivência percebida, da vivência objecto, interpreta filosoficamente esta evidência como uma garantia, a única mas também, para Husserl, a única necessária e suficiente para a afirmação do carácter absoluto da consciência e para o que afirma também ser a consequente promoção desta a Ser Absoluto. E, de igual forma, não será despropositado reiterar também que, como me esforcei por mostrar, esta interpretação filosófica dessa evidência fenomenológica constitui um argumento 'falacioso' que pode assumir duas formas: ou é uma extrapolação, se se assumir, como deve ser o caso, que a evidência fenomenológica diz respeito exclusivamente à consciência empírica e à vivência psicológica - neste caso extrapola-se do facto empírico de um sujeito ao identificar momentaneamente um estado de consciência não se poder enganar (como pode quando percepção um objecto), e como é que se poderia enganar se o processo de identificação é precisamente aquele pelo qual se toma consciência desse estado? - a ideia de que por isso deve 'existir' um Ser Absoluto que se chama Consciência; ou é uma petição de princípio se se afirmar erradamente, que a evidência fenomenológica em questão diz respeito à Consciência Pura, Absoluta, e que o aspecto posto em relevo por essa evidência 'apenas confirma' o carácter Absoluto dessa Consciência. No primeiro caso o erro

ocorre ao nível da conclusão que é uma extrapolação de algo que não está contido nas 'premissas'; no segundo caso o erro ocorre ao nível das premissas visto que elas pressupõem o que se pretendia demonstrar.

Mas, seja como for, Husserl manifesta-se optimista face ao modo como 'provou' o carácter Absoluto da Consciência e esse optimismo é agora representado pelo modo como formula e responde à questão, questão cuja solução equivaleria à justificação de T(a). Trata-se, portanto, de saber como é que o Ser Absoluto da Consciência pode perder esse carácter e revestir o carácter de consciência empírica, ou vivência psicológica. A 'resposta' que Husserl começa por dar introduz-nos no que julgo ser o domínio da pura ficção. Ei-la:

"Vemos imediatamente que isto não é possível se não por uma certa participação (gewisse Teilnahme) na transcendência no primeiro e originário sentido deste termo, quer dizer, manifestamente, na transcendência da natureza material. É unicamente pela relação empírica ao corpo (Erfahrungsbeziehung zum Leibe) que a consciência se torna (wird) uma consciência humana e animal real (real); é unicamente por esta via que ela assume um lugar no espaço da natureza e no tempo da natureza - no tempo que se presta a medidas físicas" (p. 103, sublinhados por mim).

A questão que imediatamente ocorre ao espírito, pelo menos ao meu, é a de saber como é que Husserl sabe isto? Como é que sabe que é assim? de onde retirou o filósofo a evidência acerca deste processo de 'encarnação' do Ser Abso-

luto, de este processo de 'perca de imanência'? o que é que significa fenomenologicamente, e não miticamente, "uma certa participação" na transcendência pela qual "a consciência se torna humana ou animal"? se se torna (wird) o que é que era antes de se tornar? se sempre foi só isso então que sentido tem toda esta narrativa? Ela não pode ter sido sempre só isso, para Husserl, porque já estávamos do ponto de vista do Ser Absoluto - a nossa questão era, efectivamente, como é que o Ser Absoluto pode perder a sua imanência? A supor que a questão pode ser sequer formulada e minimamente compreendida, o que tenho já por problemático, então como é que eu posso descrever fenomenologicamente e não ficcionalmente este processo de perca de imanência? Que evidência fenomenológica fundamental me quia agora? Em particular, que evidência fenomenológica fundamental posso eu contrapor à ficção contrária (de tipo materialista) segundo a qual primeiro existia a matéria, depois a matéria viva e, por fim, dessa matéria viva se autonomizou a consciência como Ser Absoluto? Que sentido podem ter este tipo de normativas, em especial, que sentido podem elas ter para a constituição de uma ciência rigorosa? Mas não era exclusivamente em prol desta que os nossos argumentos e esforços deviam ser convocados e ganhar assim sentido?

Procurar-se à em vão nas Ideen I resposta às questões que acabam de ser formuladas. E é pena que assim seja porque a ausência de resposta deve assim contar como uma impossibilidade de lhes responder.

É provável que Husserl imagine que a situação que esta narrativa pretende descrever foi obtida como se segue: redução à imanência e 'consequente' obtenção da vivência como um dado absoluto; afirmação em essência desse dado absoluto e 'consequente' obtenção do conceito de 'essência imanente absoluta' (que ocorre várias vezes nas pp. 104-105 e 116-117 das Ideen I cf. também p. 140, para a mesma ideia), o qual caracterizaria o modo de ser da consciência na sua versão eidético-transcendental; por fim, 'encarnação' dessa essência no corpo próprio e consequente perda do seu carácter de imanência: a 'essência absoluta imanente' que a consciência é, o 'sistema fechado sobre si' que ela representa, 'tornam-se' assim em vivência psicológica e em consciência empírica, humana ou animal do e no Mundo. Mas, já vimos que cada uma destas afirmações é só por si, no mínimo, altamente problemática. A ideia de 'redução à imanência' é concebida em erro: a ambiguidade dos conceitos de imanência e transcendência (mais sobre isto no § 22 deste trabalho). A ideia de dado absoluto deve ser convenientemente relativizada, à pessoa (consciência empírico-psicológica) e ao tempo da sua ocorrência, e por via disso não tem as virtualidades que Husserl gostaria. A ideia de afirmação em essência já é em geral bastante problemática (cf. supra §§ 15 e 16), e está ainda em pior estado quando essa relação essência-facto é aplicada à consciência (cf. supra § 19 alínea (B)). Para mais, nenhuma unidade individual ou regional, respectivamente, da vivência ou da consciência, foi garantida (cf. supra § 20). O

conceito de 'essência absoluta imanente' é assim concebido a partir de um triplo mal-entendido: acerca das essências, acerca da relação transcendente-imanente, acerca do que é ser 'absoluto'. Ele não designa por isso um objecto, muito menos um objecto de uma ciência: conjuga três das ideias mais problemáticas e obscuras que a Fenomenologia Transcendental teve necessidade de promover para reivindicar para si própria a condição de Ciência, de Ciência da Consciência, de Ciência da Consciência Absoluta ou Transcendental. A ficção que Husserl nos oferece nos §§ 53-54 é assim, apenas, o reverso, a via descendente, da ascensão igualmente fictícia que foi necessário 'fazer' para chegar a esse Ser Absoluto.

Para explicar a possibilidade de participação, via corpo próprio, desse Ser Absoluto, que putativamente a Consciência é, no transcendente, Husserl fala seguidamente da necessidade de uma apercepção (Apperzeption) pela qual se opera a 'ligação' ('Anknüpfung') entre Consciência Absoluta e Corpo Próprio (p. 103). A descrição fenomenológica desta 'ligação' poderia, eventualmente, dar alguma consistência à ficção inverosímil com que o § 53 começa. Mas, eis a atitude de Husserl face a esta questão: "No que quer que consista esta apercepção e qualquer que seja o tipo de legitimação (Ausweisungen) que ela requeira, o que nos importa aqui é que é absolutamente manifesto que a consciência não perde nada da sua própria essência com este entrelaçamento de ordem aperceptiva, nessa relação psico-física ao plano do corpo próprio, e que ela não pode admitir em si nada de estranho à sua essên

cia sob pena de absurdidade". (op. 103-104, sublinhado por mim). Portanto, Husserl descarta a questão e retoma a narrativa.

E Husserl termina contando que: ela (a Consciência Absoluta) tornou-se uma outra (Anderen), uma parte da Natureza (Bestandstück der Natur); em si mesma ela é o que é, uma essência absoluta (absolutem Wesen)" (p. 104).

Para 'corroborar' estas ideias o § 54 propor-nos-á uma aplicação da Weltvernichtung ao caso especial da 'consciência empírica' e das 'vivências psicológicas'.

"Toda a natureza e em primeiro lugar a natureza física, foi 'aniquilada' ('vernichtet') : já não existem corpos próprios (Leiber) nem homens. Eu próprio como homem também já não existo (wäre nicht mehr) e por maior razão os meus vizinhos também não. Mas a minha (mein) consciência, e os seus (seine) componentes das vivências (Erlebnisbestände) podem alterar-se ao máximo, e permanece um Fluxo-Absoluto-de-Vivências com a sua essência própria (eigenen Wesen)" (p. 105, sublinhado por mim). Se eu já não existo, que sentido tem o pronome possessivo mein que ocorre na frase: "Aber mein Bewußtsein" logo a seguir a ter-se afirmado que eu já não existo? Parece que está aqui inegavelmente patente a ideia de petição de princípio, ou mesmo de contradição, que este Gedankexperiment precisa de supor para poder sequer ser enunciado.

Husserl termina contando agora que nos podemos ainda desfazer do psíquico em geral, das personalidades psí-

quicas, das propriedades, vivências ou estados (Zustände) psíquicos que são unidades empíricas (Empirische Einheiten); na realidade, é aí afirmado que podemos conceber uma consciência sem estes componentes e sem o corpo (pp. 105-106) e mesmo assim encontramos "uma Vivência Absoluta que não é uma construção metafísica (metaphysische Konstruktion) mas que pode ser legitimada de forma indubitável no seu ser absoluto por uma mudança conveniente de atitude e dada numa intuição directa (in direkter Anschauung zu Gebendes ist)" (p. 106). A dificuldade está, naturalmente, em que a Prova da possibilidade dessa 'mudança conveniente de atitude' (a identificar com a Redução Fenomenológica), a prova da existência (!) desse Ser Absoluto e da possibilidade de ele ser dado numa intuição directa é precisamente aquela prova para a qual temos vindo a ver amontoarem-se, uns sobre os outros, mal-entendidos e contradições.

(b) A Redução Fenomenológica: alcance e significado

Os esclarecimentos acerca do alcance e significado da Redução Fenomenológica pouca novidade, em geral, nos trazem ao que já se expôs. Os §§ 50-51 limitam-se, no essencial, a dar por adquirida a justificação acerca do carácter Absoluto da Consciência Pura e a propor uma descrição do alcance da Époché que se acomode com esta situação. Husserl fala agora de dupla atitude, psicológica e fenomenológica ou transcendental, de dois tipos de reflexão, psicológica e ra-

dical ou fenomenológica (pp. 94-96 e 104). As primeiras, atitude e reflexão, dar-nos-iam acesso à consciência empírica e à vivência psicológica. As segundas, o acesso à Consciência Transcendental e à Vivência Pura Absoluta. As dúvidas que já tivemos ocasião de expressar acerca da ideia segundo a qual 'existiria' uma 'dimensão' Absoluta da Consciência e da Vivência permitem-nos agora fazer a economia do comentário a estas distinções, dependentes que elas estão para poderem significar o que quer que seja da 'existência' dessa 'dimensão' Absoluta.

Mas há um outro aspecto, e importante, que representa uma novidade face às considerações anteriores. Ele concentra-se na passagem seguinte das Ideen I:

- Com a Redução Fenomenológica "nós não perdemos propriamente nada (wir haben eigentlich nichts verloren), mas ganhamos a totalidade do Ser Absoluto, o qual se o entendermos correctamente, alberga (birgt) em si todas as transcendências do Mundo, 'constitui-as' em si (in sich)" (p. 94 sublinhado por mim).
- face ao conjunto do conhecimento natural, comum e científico, que se constitui como um conjunto de teses acerca da realidade transcendente, colloquemo-nos agora na atitude fenomenológica, nela "impedimo-nos por uma universalidade principal a realização (Vollzug) de todas estas teses cogitativas, i.e., colocamos 'entre parêntesis'

as cogitationes que operaram a tese e para novas investigações 'não nos associamos a estas teses'; em vez de viver nelas, de as operar, operamos actos de reflexão dirigidos sobre elas; nós apreendemo-las então como ser absoluto que elas são. Vivemos seguidamente em exclusivo nos actos de segundo grau cujo dado é o campo infinito das vivências absolutas - o campo fundamental da Fenomenologia" (p. 94-95, sublinhado por Husserl).

Esta ideia de que pela Redução não perdemos propriamente nada é uma novidade, e é muito importante. Ela é uma novidade porque até ao momento, a Redução Fenomenológica, apareceu sempre como uma limitação, do uso da Époché Universal e, mais decisivamente, como uma limitação que poupava um pedaço da Natureza, a Consciência e que a promovia subsequentemente a Ser Absoluto. Este é efectivamente o movimento pelo qual a Fenomenologia se procura instaurar a si própria como Ciência. Neste movimento, a Consciência aparece como Resíduo Fenomenológico buscado (p. 94). A legitimidade de tal movimento tem vindo por nós a ser criticada. Mas a ideia que acabamos de citar não é congruente com o movimento que temos vindo a criticar. Alguns esclarecimentos de maior detalhe impõem-se então.

Uma coisa é limitar o uso de uma operação, a Époché, e decidir que aquilo a que ela não se aplica, a consciên

cia, possui um ser próprio, autonomizável da Realidade Natural e, depois, que esse ser é Absoluto; outra coisa é dizer que nos inibimos de praticar certas teses e que procuramos descrever, por reflexão, a relação entre a consciência que pratica essas teses e as transcendências que por via dessas teses se constituem. Neste último caso, também, falar como faz Husserl de "ser absoluto" acerca das 'vivências - objecto' é simplesmente um cumprimento que se lhes decidiu prestar.

Vejamos esta novidade de mais perto. Temos, em primeiro lugar, actos de consciência empírica, vivências psicológicas que realizam certas teses face ao Mundo. Temos, seguidamente, a realidade natural ela própria dada por esses (e não por outros) actos. Temos, por fim, a capacidade de operar uma reflexão, passando assim para uma vivência de segundo grau, e desinteressando-nos agora da questão acerca da existência dos objectos dados nesses actos anteriores (segmentos mais ou menos significativos da Realidade Natural e eventualmente das Idealidades, matemáticas, etc.) procurar descrever a relação entre as vivências psicológicas de primeira ordem e os seus objectos. É isto, e só isto, que temos. Neste sentido é possível afirmar que não se perdeu nada pela Redução mas, em boa verdade, deve-se acrescentar que também não se ganhou nada, em particular nenhum Ser Absoluto. É certo que, na reflexão, ao identificar uma vivência como "minha-agora", digamos, uma percepção de uma mesa, eu não posso duvidar que a vivência-objecto, a vivência empírica, psicológica, de percepção da mesa, exista. A mesa existe ou

não (pode ser uma alucinação). A vivência-objecto existe. Mas como já vimos não faz dela um absoluto, nem faz do momento da reflexão um momento de 'contacto' com o absoluto, de 'intuição directa' deste. (Se se pretender agora saber o que é que eu posso descrever, o que é que eu estou a ver, nesses actos de segundo grau, eu diria que bem pouco. Posso descrever em termos psicológicos gerais e triviais a relação que o acto de primeira ordem tem com o seu objecto. Mais sobre isto no § 22).

Devemos a este propósito distinguir entre doutrina fenomenológica da correlação (objecto de exposição no § 22 deste trabalho) e descrição de casos concretos de Redução Fenomenológica nas Ideen I. O que quer que este trabalho venha ainda a mostrar, ou não, acerca da referida doutrina da correlação, a descrição de casos de Redução é muito deceptiva. Vou citar apenas dois:

- (i) aquando da determinação da relação entre temporalidade imanente e reflexão (§ 77), Husserl propõe a seguinte 'descrição':

"Estamos para mais convencidos que a própria reflexão, sobre o fundamento do recordar-de-novo (Wiedererinnerung) e 'no' recordar-de-novo, anuncia-nos vivências anteriores que estiveram 'então' presentes, perceptíveis de modo imanente, se bem que não efectivamente percebidas de modo imanente. E o mesmo vale, ... , para o caso da pró-recordação (Vorerin-

nerung), isto é, da expectativa antecipante (vorblickenden Erwartung). Mas, em primeiro lugar, põe-se aqui a questão acerca da protensão (Protention) imediata (...) que é a contra-partida exacta da retenção imediata; e, em segundo lugar, a questão da pró-recorção que presentifica de um modo bem diferente, que re-produz (Re-produzierende) no sentido mais próprio do termo e que é a contra-partida do recordar-de-novo" (p. 145, sublinhados de Husserl).

Esta descrição quanto mais não fosse pela tecnicidade do seu vocabulário pareceria ocorrer no âmbito da Redução. Mas não. Imediatamente a seguir à passagem que acabo de citar Husserl afirma: "todos estes aspectos elucidamo-los no quadro da atitude natural, por exemplo, como psicólogos" (p. 146, sublinhado por mim). E, enfaticamente, prossegue: "operemos agora a redução fenomenológica, estas constatações, uma vez póstas entre parêntesis tornam-se agora simples casos que ilustram generalidades eidéticas". (p. 146, sublinhado por mim). Repare-se, em primeiro lugar, que nesta formulação redução fenomenológica foi simplesmente confundida com redução eidética. Mas o pior está para vir. Vejamos como Husserl descreve, uma vez operada a redução, o que passa então: "nós estamos alegres, suponhamos, porque o curso teórico do nosso pensamento se desenvolve de forma livre e frutuosa. Operamos todas as reduções e vemos o que está inscrito na pura essên-

cia do dado fenomenológico. Temos, em primeiro lugar, uma orientação da consciência para pensamentos prestes a desenvolverem-se. Desenvolvamos o fenômeno pelo seu lado exemplar: suponhamos que, durante este desenvolvimento feliz, um olhar reflexivo se vira para a alegria. A alegria torna-se uma vivência olhada e percebida de forma imanente, flutuando de tal ou tal maneira sob o olhar da atenção e depois desvanecendo-se" (p. 146). Poderia continuar a citação mas parece-me ser já definitivamente claro que neste caso o 'efeito teórico' da redução fenomenológica é completamente imperceptível se não tivéssemos sido 'avisados' por Husserl. Na realidade, ela é neste caso uma descida a um nível bem mais 'trivial' do que o da exposição pré-fenomenológica. Arrisco mesmo a hipótese que se nos fosse feito um teste em que nos fossem dadas as duas passagens para indicar em qual das duas Husserl já operou a redução escolheríamos, eu pelo menos, a primeira como sendo o caso de redução e a segunda de pré-redução e, assim, erraria a resposta se, claro está, houvesse neste caso algo acerca do qual se pudesse estar certo ou errado.

- (ii) situação pré-redução: "o nosso olhar, suponhamos, dirige-se com um sentimento de prazer sobre uma macieira em flor, num jardim sobre o verde terno da relva" (p. 182);
"passemos agora à atitude fenomenológica. O mundo transcendente assume os seus 'parêntesis', o seu ser real está submetido à Époché". (p. 182, sublinhados meus). Vejamos como Husserl introduz imediatamente a seguir a des-

crição: "perguntamos agora o que pode ser descoberto do ponto de vista eidético ... " De novo a 'confusão' entre redução fenomenológica e eidética. E diz-nos a descrição pós-redução: "a vivência de percepção, mesmo depois da redução fenomenológica, é a percepção de 'esta macieira em flor, neste jardim, etc.'; de igual forma o prazer (que acompanhava a percepção antes da redução) depois da redução, é o prazer que temos face a esta árvore ..." (p. 183 sublinhado de Husserl, mesma ideia, mesmo exemplo, mesma descrição, pp. 187-188 e, de novo, pp. 201-202).

Os exemplos poder-se-iam naturalmente multiplicar (cf., também, § 87 e pp. 204-205). Todos eles têm esta característica comum: pela redução fenomenológica assim interpretada não se adquire nada de novo, nenhuma informação substancialmente nova, acerca do que já se sabia antes. Com o auxílio, ou concomitância, da variação eidética, generaliza-se, sob a forma de lei eidética, algo que já se sabia antes. Com a suspensão da tese da existência, presta-se um cumprimento à vivência empírica, objecto de reflexão, que passamos agora a chamar: "absoluto".

Às vezes, se a consideração do que está em jogo é feita em termos gerais ganha-se em inteligibilidade. Outras vezes não. Creio que neste caso se ganha. Estão em jogo, com a Redução Fenomenológica assim interpretada - como "não se

perdendo nada" - essencialmente duas coisas. Saber se por reflexão transcendental acedemos a uma vivência absoluta, i.e., saber se o nosso objecto (a vivência-objecto) é absoluto. E, face a este aspecto já vimos porque razão a resposta deve ser negativa. E, autonomamente, saber se possuímos um saber apodítico - apodítico é aqui o outro nome de absoluto - transcendental acerca desse objecto. Husserl não distingue, pelo contrário conjuga, estes dois aspectos da questão. Nós podemos, no entanto, distingui-los. Com efeito, podia ser o caso, e já seria uma realização científica de monta, que nós possuíssemos, via redução, um saber transcendental acerca da vivência empírica.

Mas é fácil mostrar que não é assim. Em que consistiria esse saber? Que proposição, que leis eidético-transcendentais o representariam? Tanto quanto consigo ver o único tipo de proposições que o poderia representar seriam tautologias do tipo: "toda a consciência é consciência de alguma coisa"; "na percepção um objecto é percebido enquanto tal"; "na percepção uma coisa dá-se por esboços"; "na reflexão eu identifico de forma incorrigível uma vivência (empírica) como sendo minha"; "na imaginação algo é imaginado"; etc.. Ora, estas proposições são todas elas trivialmente verdadeiras, no sentido em que elas não dizem mais do que o que entendemos, digamos por definição, acerca de cada um destes termos, 'consciência' ou 'ser consciente de ...', 'percepção', 'imaginação', etc.. Com efeito, o que seria afirmar na percepção um objecto é imaginado'? Seria apenas contradi-

tar a nossa definição mínima dos termos 'percepção' e 'imaginação'. Ora, passar deste saber tautológico, verdadeiro mas trivial, para um conhecimento (científico) é aquilo que não podemos fazer sem passar para um nível de considerações que é iminentemente hipotético e, no melhor dos casos, empírico. No pior, ficcional. (Mais sobre isto no § 22 deste trabalho, a propósito da doutrina da correlação).

Em suma, não há forma de libertar a consciência da sua 'facticidade' e preservar-lhe ao mesmo tempo os seus 'conteúdos' que seriam então objecto de um saber não empírico, transcendental. Ou esse saber 'não tem conteúdo', é uma simples tautologia (do tipo: "toda a consciência é consciência de alguma coisa") ou uma simples evidência subjectiva que ocorre hic et nunc (do tipo: "agora identifico indubitavelmente o meu estado de consciência como um acto de percepção"); ou se ele tem conteúdo então ele deve ser do âmbito de uma ciência empírica, nomeadamente, da psicologia.

(B) Prova 3: o 'ser relativo do Mundo'

No entanto, há ainda um aspecto acerca do qual não se fez aqui a devida justiça ao pensamento de Husserl sobre todas estas questões. Esse aspecto é aquele pelo qual a Redução Fenomenológica é convocada para nos libertar da Tese Geral da Atitude Natural como sendo a única possível e, em particular, como consistindo na afirmação da existência de coisa-em-si possuidora de um ser ou essência próprios independenten-

temente do seu modo de serem dados (representados).

Este aspecto, a recusa da ideia de coisa-em-si, e a recusa da ideia de um ser ou essência próprios do mundo independentemente do seu modo de ser dado, é uma verdadeira realização ímpar do pensamento de Husserl.

É pena, creio, que ele apareça conjugado com a ideia de Absoluto e de Indubitável. Autonomizado, ele vale por si, representa um avanço face ao kantismo, e antecipa aspectos fundamentais das posições filosóficas contemporâneas (e.g. Quine e Putnam).

Na sua versão conjugada com a Prova 2, a sua pior versão, ele ocorre nas Ideen I sob a seguinte forma: o ser do Mundo é contingente porque é, em princípio, dubitável, o ser da Consciência é Absoluto porque indubitável; em particular, o Mundo só existe por relação à Consciência. A indefinição do termo existir nesta ocorrência leva-nos aqui a supor a pior interpretação possível: aquela que nos reenviaria às críticas já feitas aos pontos (1) e (2) da Prova anterior. Não seguirei, portanto, mais este caminho.

Na sua versão autônoma (face à Prova 2) o que esta ideia parece expressar é o seguinte:

- (i) que a ideia de coisa em si resulta de uma interpretação absurda da Tese Geral e do nosso conhecimento empírico obtido por via desta;
- (ii) que a determinação de algo depende de um sistema no qual esse algo é representado como

tal ou tal e não da existência de propriedades-em-si com as quais se entraria, ou não em con-
tacto.

O argumento respeitante a (i) é desenvolvido por Husserl nos §§ 40, 47-48 e 52 das Ideen I. No § 40 Husserl mostra que é absurdo supor que as coisas de que trata a física não seriam as mesmas que aquelas que nós percebemos na percepção empírica. Essa demonstração consiste em mostrar que em ambos os casos é a mesma coisa que serve de índice das experiências perceptivas e das determinações físicas: "o substracto, o portador (der Träger) (o X vazio) das determinações percebidas, é o que é também determinado pelos predicados físicos através do método exacto" (p. 73). Husserl promove assim a importantíssima ideia de simples identidade numérica de uma coisa, é o mesmo X, que pode ser objecto de diferentes descrições, i.e., diferentes determinações qualitativas: perceptivas, físico-matemáticas, etc.. Com esta ideia, contributo decisivo de Husserl para o progresso de re-
flexão filosófica, o exasperante problema acerca de como 'dar o salto' cognitivo das qualidades segundas para as qua-
lidades primeiras de uma coisa perde o seu significado.

No § 52 Husserl completa esta reflexão ao reite-
rar, primeiro, esta mesma ideia (p. 99), e ao mostrar, em seguida, que as qualidades objectivas da coisa física, que Husserl chama "a transcendência da coisa física", são espe-
cificáveis apenas no sistema que as representa, a física; ou, como Husserl prefere dizer, se constituem na consciência teó

rica própria da ciência física (n. 102).

No § 43 Husserl elucida, com a perspicácia e força crítica que lhe são peculiares, o prinzipiellen Irrtums que consiste em acreditar que a percepção não atingiria a coisa mesma (das Ding selbst). E mostra como a coisa exterior que nós vemos na percepção é percebida em toda a sua transcendência, ela é dada à consciência na sua corporeidade (Leibhaftigkeit), e não são nem a sua imagem nem um signo dessa coisa que são percebidas em seu lugar. Não temos, por isso, o direito de substituir à consciência da percepção uma consciência de signo ou de imagem. Uma absurdidade ocorre quando se substitui o modo da coisa ser tornada presente (gegenwärtigt) na percepção do modo como uma coisa, a mesma eventualmente, pode ser re-representada (vergegenwärtigt) na lembrança ou em imagem. O processo que Husserl usa contra a ideia de que a percepção não atingiria a coisa-em-si é semelhante ao que acima se propôs para refutar o cético: a distinção entre coisa-em-si e representação (via imagem, por exemplo) de uma coisa supõe já o conhecimento de uma experiência na qual a coisa é dada em próprio. Pensar no que é que ela pode ser para além do modo como é dada em próprio na percepção não é pensar nada, é negar a experiência pela qual se obteve o conceito da coisa-em-si.

Por fim, os §§ 47-48 argumentam a favor de conceber o Mundo Natural como um correlato da Consciência (die natürliche welt als Bewußtseikorrelat) e mostram com maior detalhe a relação entre coisa dada na percepção e coisa fi-

sica, elaborando também sobre a relação entre dado na percepção e categorização científica (físico-matemática) (cf. especialmente pp. 88-89). O § 48 comporta ainda um argumento acerca da possibilidade lógica e da absurdidade de facto de um mundo exterior ao nosso. Digamos que Husserl pretende com isto atacar o último reduto da ideia de coisa-em-si. A coisa segundo a física e a coisa percebida são a mesma coisa determinada diferentemente, em conformidade com as experiências que lhe estão na base (§§ 40, 47, 52). A coisa percebida não está lá em vez de nenhuma outra que seria em si (§ 43). Resta agora mostrar que um Mundo exterior ao nosso é de facto uma absurdidade. O argumento de Husserl, é de novo, interessante e creio, decisivo: pode-se considerar a possibilidade lógica vazia (se soubermos sequer o que isso significa, acrescentaria eu) de um mundo exterior ao nosso. O sentido de algo ser 'transcendente', diz Husserl, implica que ele seja uma unidade intencional; donde, não se pode conceber como haveria uma transcendência de tipo diferente desse algo que deve por princípio poder ser dado como uma unidade intencional legitimável no encadeamento das experiências (p. 90). Sendo assim, a possibilidade lógica formal de realidades fora do mundo único espacio-temporal fixado pela nossa experiência actual é uma absurdidade de facto. Esta distinção entre possibilidade lógica vazia e absurdidade de facto é, creio eu, indesejável. Na realidade, não se compreende muito bem o que seja uma e outra. Mas, pode-se preservar todo o sentido do argumento de Husserl e omitir esta distinção. Basta afirmar que a ideia de

transcendência se define pela ideia de existência espaciotemporal (pp. 90-91). Nessa conformidade, uma existência de algo transcendente mas que não pudesse ser encontrada no espaço-tempo é simplesmente absurdo. E, se ela pode ser encontrável no espaço-tempo, então ela pode ser objecto de percepção e(ou) de determinações físicas, e já sabemos pelos argumentos anteriores que é absurdo pensar que estas (percepção ou categorização físicas) não atingiriam a coisa-em-si.

Tal é a natureza da contribuição crítica maior, que a suspensão de uma certa interpretação da Tese da Atitude Natural permite nas Ideen I.

A ideia representada acima por (ii) é desenvolvida no § 55 das Ideen I. Este tem no título: "que nenhuma realidade existe sem uma doação de sentido (Sinngebung)". Aí se afirma que todas as unidades reais são unidades de sentido (Einleiten des Sinnes p. 106) e todas as unidades de sentido supõem uma consciência doadora de sentido (p. 106). Em particular, uma realidade absoluta, independentemente da consciência, é um 'círculo-quadrado' (p. 106). 'Realidade' e 'Mundo' são assim títulos gerais para designar certas 'unidades de sentido' (p. 106).

Seguidamente, Husserl recusa, admiravelmente, a objecção de idealismo subjectivo erradamente associada a esta tese. Afirma agora que não se subtrai o ser perfeitamente válido do Mundo (p. 107). A 'realidade natural' não é desnaturada (umgedeutet), nem negada mas, em conformidade com o

seu sentido próprio, apenas se recusou uma interpretação absurda (p. 107), a que fazia dela algo em-si, de absoluto (p. 107). Esta absurdidade começa quando em filosofia se esquece "esse reino ontológico das origens absolutas" (p. 107) que é a consciência (p. 107).

Sinto-me na obrigação de dar ao leitor destas últimas páginas uma explicação acerca da razão pela qual a exposição desta Prova 3 se fez de forma, digamos, tão esquemática. Ela é do seguinte teor.

O objecto específico, fenomenológico desta Prova era mostrar que o Mundo é relativo à Consciência Absoluta, em particular, que a existência do primeiro depende da segunda. Ora, é minha sugestão que nestes termos este objectivo não pode ser cumprido. E não pode por razões que dizem respeito à equivocidade dos conceitos de Absoluto e de Existência, bem como aos mal-entendidos a partir dos quais a Prova 2 foi, como vimos, elaborada. Dito de outra forma: se se entender que a Prova 3 é um simples corolário da Prova 2, então ela está afectada dos mesmos vícios que esta última e o seu putativo alcance argumentativo deve ser recusado. O problema avoluma-se com o facto de que Husserl entende assim esta Prova 3, e é evidência disso a própria alternância dos parágrafos nas Ideen I e dentro dos parágrafos, das afirmações. É um facto que nas Ideen I, a um parágrafo que argumenta tipicamente a favor da Prova 2, se segue um acerca da Prova 3 e depois, de novo, outro acerca da Prova 2, etc... É também um facto de que num parágrafo que substancialmente

argumenta a favor de uma delas se encontram afirmações respeitantes à outra, e conversivamente. Mas, creio que seria uma injustiça, e grande, às intuições filosóficas de Husserl se se omitisse duas delas que são sempre expostas no contexto da Prova 3, e que me parecem ser, de direito, destacáveis do conjunto do argumento formado pelas Provas 2 e 3 o qual, segundo tenho vindo a propor, deve ser rejeitado. Essas duas intuições filosóficas não. Elas constituem mesmo, creio eu, parte essencial do património filosófico que Husserl nos legou. Representadas de forma, digamos, mais fenomenológica elas foram referidas acima nas proposições (i) e (ii); essas mesmas duas ideias podem agora ser convenientemente parafraseadas em termos gerais como se segue:

(i)' a ideia de 'em si' é uma absuridade se toma da em termos absolutos;

(ii)' a determinação da existência de algo e das qualidades que especificam esse algo como sendo tal ou tal só tem sentido relativamente à escolha de um sistema representativo (i.e., tipicamente, de uma certa linguagem).

A primeira ideia diz-nos que 'verdade em si', 'existência em si', 'sentido em si' e outras designações filosóficas afins são fontes de mal entendidos, produzem falsos problemas, e geram teorias absurdas destinadas a responder-lhes. A segunda ideia diz-nos que fora de um certo sistema representativo dado, de uma certa linguagem, não faz

sentido perguntar se algo existe ou se é tal ou tal. Um desenvolvimento destas ideias afastar-nos-ia do tema do nosso trabalho. É possível, de qualquer modo, adiantar que estas ideias não envolvem qualquer espécie de relativismo céptico, de desvalorização da ciência, ou do cepticismo acerca da existência real dos objectos, do mundo, de nós próprios, etc...Elas dizem-nos 'apenas' que não há um sistema absoluto de referências; nem um conhecimento absoluto acerca desse sistema; que as questões são internas à experiência e à linguagem utilizada, seja ela a de 'todos os dias', a científica, a estética, poética, etc.. E que tal é assim não porque o nosso entendimento seja limitado, mas porque determinar acerca de algo que ele é e que ele é tal é uma questão relativa a uma dada linguagem e a uma dada experiência. Não no sentido em que podíamos decidir que esse algo não fosse ou não fosse de tal ou tal maneira - se ele existir e negar-nos essa existência essa negação é falsa - mas no sentido em que, para decidirmos que ele é e é de tal ou tal maneira, necessitamos de adoptar uma linguagem. Estas ideias, (i)' e (ii)' são, naturalmente, intuições filosóficas para as quais devem ser encontrados argumentos filosóficos sofisticados e que procurem sustentar uma posição filosófica que os assuma como constituindo as premissas mais gerais do seu programa. Não são ideias que possam ser imediatamente confrontadas com as nossas intuições habituais acerca da existência das coisas, das verdades e de nós próprios; e não o são porque requerem um ascetismo que não se conjuga com esse

confronto. É talvez útil a seguinte analogia: quando a física nos diz que as coisas são constituídas por átomos nós não devemos pensar: "então não há cadeiras nem mesas só há aglomerados de átomos". De igual forma quando se afirma que a ideia de 'em si' tomada absolutamente gera absurdez não devemos pensar: "então as coisas não existem, mas apenas representações das coisas".

Husserl contribuiu decisivamente para propor e habilitar estas ideias, (i)' e (ii)'. Em particular, nas Ideen I avanços decisivos são feitos nesse sentido. Tivesse Husserl substituído, no âmbito destas ideias, a referência à consciência por uma referência à linguagem, e tivesse ele também substituído a ideia de Sistema de Referência Absoluto e Apodítico (a Consciência Transcendental) pela ideia de sistemas de referência, eventualmente inter-tradutíveis e permanentemente corrigíveis em conformidade com o avanço do inquérito científico e as Ideen I não seriam uma obra do princípio, mas do fim do séc. XX. Mas se fosse assim, elas seriam também uma outra obra⁽⁵⁾.

Num interessante estudo publicado na revista The Monist, num número dedicado exclusivamente à Intencionalidade, J.N. Mohanty propôs níveis de compreensão da intencionalidade (este é de facto, o título do seu estudo). A passagem do nível psicológico para o nível transcendental traduz-se, segundo o autor, num esforço para actualizar a posição de Husserl à luz dos desenvolvimentos contemporâneos dados a estas duas ideias de que temos vindo a falar. Mohanty afirma

(5) Com estas sugestões se deu continuidade à ideia de relatividade ontológica a que fiz referência no fim do § 13 deste trabalho.

a este propósito que: "De facto, uma teoria transcendental da intencionalidade assume ... que é absolutamente impossível fixar um determinado sistema de referência para qualquer (any) termo, e a não ser pelas nossas interpretações (e não por quaisquer misteriosos poderes mentais)... Nós constituímos o nosso mundo e nós próprios. É fácil de mostrar que, em cada caso ... uma teoria transcendental da intencionalidade constitutiva implica um relativismo ontológico e que ela não é em prol de uma imagem monolítica (monolithic picture) do Mundo" (Mohanty, 1986 p. 518, o autor sublinha any e and ourselves, os outros sublinhados são meus). Naturalmente que uma reformulação deste tipo seria bem vinda. Resta saber o que é que uma teoria transcendental de constituição na sua versão husserliana, ou na sua versão actualizada por Mohanty, teria como objecto para descrever. Este aspecto que invoca as referências feitas ao longo deste trabalho à impossibilidade de ultrapassar os limites das verdades triviais ao nível das 'descrições fenomenológicas', supostamente eidéticas e transcendentais, introduz-nos também no parágrafo seguinte do nosso trabalho.

§ 22. O aspecto fundamental da nossa crítica à posição de Husserl

Até quase ao fim do § 20 a nossa atitude, expressa nos comentários, face à progressiva elaboração do Argumento de Husserl (§§ 19, 20 e 21) consistiu em sugerir alternativas, salientar ambiguidades, ou mesmo contradições no que dizia respeito a aspectos particulares desse Argumento. Contudo, no fim do § 20, mais precisamente na alínea (C), pontos 3 e 4-d, a nossa atitude, subitamente mudou. Discutiu-se aí acerca dos conceitos de Imanência, em especial de Imanência Real, e de Transcendência (ou Imanência) Intencional. É minha opinião que essa discussão já não é mais a discussão de um aspecto particular. É também minha opinião que os termos em que a discussão crítica foi levada a cabo já não são mais os da mera sugestão de alternativas ou da exibição de ambiguidades e contradições 'locais'. O alcance da discussão é geral. Ele toca todas as obras de Husserl de P.A. à Krisis, e toca-as todas em profundidade, e o que está em discussão é crucial. Se Husserl tiver razão na forma como se propõe conceptualizar essa distinção (Imanente/Transcendente) então é muito provável que todas as outras críticas e sugestões de alternativas que tenho vindo a fazer sejam passíveis de resolução no quadro do pensamento fenomenológico. Se, pelo contrário, a distinção proposta por Husserl entre Imanente

e Transcendente for vulnerável à crítica tal como esta foi acima elaborada, então uma das Ideias directrizes da Fenomenologia, a saber, a ideia segundo a qual a Fenomenologia pode legitimar-se e desenvolver-se como Ciência Transcendental (ou mesmo só eidética) da Consciência Pura, está construída sobre uma contradição. Nesta conformidade esta expectativa deverá ser abandonada. É objectivo único do presente parágrafo mostrar, mais desenvolvidamente, que tal, é o caso.

É fácil de ver que parte substancial do material exposto no § 21, e em especial do exposto na Prova 2, tem também uma conexão íntima com esta questão. Com efeito, embora se tratasse aí do putativo carácter Absoluto da Consciência foi então patente que os argumentos promovidos por Husserl a este propósito - insatisfatórios como então se mostrou - dependiam em larga medida das ideias de redução à imanência, entendida esta como lugar da indubitabilidade, e da identificação entre Ser Imanente e Ser Absoluto da Consciência.

Dada a importância absolutamente singular que, no quadro deste trabalho, atribuo a esta discussão, irei proceder da forma seguinte: primeiro, o problema será retomado e as diversas fases da sua constituição já analisadas neste trabalho serão reiteradas (cf., infra, alínea (A) 1); seguidamente, procurarei (delimitar na sua máxima generalidade, mas preservando) toda a sua adequação aos casos particulares, o que designarei por "a estrutura do erro de Husserl" (cf. infra, alínea (A) 2); num terceiro momento procederei a uma exposição e crítica da 'teoria hylemórfica ou hyle-noé-

tica, da estrutura da vivência (cf. infra, alínea (A) 3); num quarto momento, voltar-me-ei para a 'teoria' da correlação e para o que considero serem as três ideias base na qual ela assenta - duas delas serão expostas logo de seguida (cf. infra, alínea (B)); por fim, analisarei com algum detalhe a terceira ideia base da 'teoria' da correlação, ideia que, na minha interpretação, se identifica com a 'teoria' fenomenológica do sentido e da referência (cf. infra, alínea (C)).

É também oportuno tornar desde já patente o sentido de todo este movimento crítico. Tendo em vista os resultados que se pretendem alcançar com a nossa crítica, não nos é possível, nem seria justo, ficar pela simples constatação textual, irrecusável e indiscutível que ela é, da equivocidade dos conceitos de 'imanência' e 'transcendência'; outros fizeram já este estudo (J.R. Bohem ob. cit) e nós próprios já salientámos a este propósito o essencial (cf. supra § 20-Prova 1 - momento 2). O que nos importa agora determinar é exactamente o que é que da doutrina de Husserl ficou afectado por e é solidário com essa equivocidade. A nossa interpretação vai no sentido de afirmar que é o edifício doutrinário da Fenomenologia que ameaça ruína. E isto porque é a forma como esta disciplina concebe a estrutura da vivência e da relação ao objecto que fica irremediavelmente afectada. Em termos gerais, poder-se-á dizer que a estrutura da vivência é determinada como contendo elementos realmente imanentes (hylê e noese), e que a estrutura da relação ao objecto é determinada como a relação destes com estes outros: os in-

tencionais (objecto intencional, noema); e é esta dupla determinação que será posta em questão, em particular, esforçando-me por mostrar como em momentos cruciais ela encerra contradições.

(A) Crítica da 'Teoria' Hylé-Noética

(1) o retomar do problema⁽¹⁾

O problema cuja extensão se irá delimitar e cujo conteúdo se irá circunscrever atravessa, digamos, de uma ponta à outra todo o argumento da CFF. Como vimos, ele atinge a sua forma aguda no fim do que chamei a Prova da Unidade Eidética da Consciência. Mas já na Fase A deste argumento, na Descrição da Atitude Natural surgem as primeiras manifestações do referido problema. Manifestações que, com o decorrer do Argumento, não cessaram de se acumular. Em síntese, os aspectos do Argumento da CFF que, até ao momento, estão afectados por este problema, são os seguintes:

(i) Fase A da CFF, 1º Momento:

Aquando da determinação dos operadores da 'Descrição' da Atitude Natural, a saber: 'eu', 'mundo' e 'ser consciente de ...' tivemos ocasião de ver (§ 19, (A) I (b(i), (iii) e (C) que duas fases dessa descrição concentram o essencial das dificuldades a este nível.

(1) Naturalmente que este retomar do problema só ganha todo o seu sentido em confronto com o material já exposto. Ao leitor é solicitado que se reporte a essas exposições.

São elas:

"Ich bin mir eine Welt bewußt" (p. 48);

"und ich selbst bin ihr Mitglieel" (p. 48).

E vimos, em conformidade com as 'descrições' de Husserl que se desenvolvem a partir destas duas afirmações, como o predicado "ser consciente" era dotado da ambiguidade congênita e como a ideia de pertença era incompletamente analisada por Husserl. Em particular, esta última colocava-se, em certo sentido, como alternativa à primeira: eu pertença ao mundo natural, mas, pela consciência ele faz-me face. Posição ambígua nesta situação era, também, aquela que o corpo próprio ocupava: por ele a minha pertença ao Mundo era patente, mas do ponto de vista da minha consciência do Mundo esse mesmo corpo próprio aparecia do lado do mundo e não do lado da consciência. Por fim, toda esta situação era deixada por Husserl numa situação de coexistência pacífica, aguardando posteriores tematizações (as posteriores tematizações a que acabo de me referir são, com efeito, as que se indicam já a seguir pelos nºs (ii) e ss).

(ii) Fase A da CFF, 2º Momento:

Lembremos que as ambiguidades do 1º Momento se repercutiam de forma quase directa no 2º Momento. Testemunhava este facto a contraposição entre a 'descrição empírica da consciência' (Ideen I § 33, p. 58 e neste trabalho, § 19 (B) I (a)) e a 'descrição eidética da consciência' (Ideen I,

§§ 33-37, pp. 59-67 e nesse trabalho, § 19 (B) I (b)). Pela primeira, a empírica, pode-se afirmar que a minha pertença ao mundo será enfatizada: as vivências são acontecimentos que se situam na realidade natural (cf. p. 58 das Ideen I). Pela segunda, é o predicado 'ser consciente' que recebe novos desenvolvimentos e determinações: a relação intencional é especificada; a propriedade notável da consciência intencional que é aí denotada pelo par actual/inactual é exibida; o eu-do-cogito referido; os componentes imanentes da experiência caracterizados. O mais notável na contraposição destas duas descrições, empírica e eidética, da consciência reside no seguinte: elas não são apresentadas por Husserl nem como alternativas, nem como antagônicas, nem sequer, como se poderia esperar, como correspondendo à relação ilustração-ideação; digamos que, como já tive ocasião de referir elas serão simplesmente conjugadas (sob a forma: "... e "..."). Seria pena omitir aqui a referência directa ao texto de Husserl. Quando está a dar por terminada a (breve) 'descrição empírica' da consciência, Husserl afirma. "na 'atitude natural', que nós conservamos também no pensamento científico sobre a pressão dos hábitos que a ausência de decepções tornou tenazmente robustos, vemos em todos esses factos (...) acontecimentos naturais do mundo, precisamente, vi vivências de seres animais (animalischer Wesen)" (p. 58) e, logo de seguida, a 'descrição eidética' é introduzida e conjugada com a anterior da forma seguinte: "retenhamos por con sequência, o olhar fixado sobre o plano da consciência e es-

tudemos o que se encontra contido aí a título imanente (was wir in ihr immanent finden). Para começar, (...), submetemos a consciência a uma análise eidética" (p. 59 sublinhados por Husserl). Nesta "simples conjugação" das duas descrições, vejo eu a marca da ambiguidade. Pela razão seguinte: cada uma das descrições especifica predicados que, entre si, se vi-
rão a revelar, senão contraditórios, pelo menos, alternativos. A 'descrição empírica' tem a sua continuação natural no § 39 das Ideen I onde, segundo a concepção do 'homem ingênuo' a consciência se torna Wesenloses (p. 71), e o carácter de fe-
nômeno natural é, portanto, acentuado. A 'descrição eidética', depois de mais exaustivamente elaborada, será promovida à categoria de versão standard que a Fenomenologia (eidética e mesmo transcendental) terá da natureza da Consciência. A 'ambiguidade' polariza-se então, neste 2º Momento da Fase A, primeiro, em torno daquilo que deve ser tido como exterior à Fenomenologia e reduzido - representado pela 'descrição em-
pírica' , e na primeira tematização daquilo que é próprio desta nova ciência que se busca - representado pela 'descri-
ção eidética'. Significativamente, "isso que lhe é próprio" é definido como "imanente à consciência". Mas, ainda neste 2º Momento, a ambiguidade, digamos, passa para o interior do próprio campo fenomenológico, para a esfera da consciência. Foi o que testemunharam as descrições da relação intencional (cf. supra § 19 (B) I b (ii) e (v)) e dos componentes da vi-
vência. Aparecem aqui pela primeira vez, embora de forma dis-
creta, as ambiguidades inerentes aos conceitos de imanência

real (cf. Ideen I p. 65) e da transcendência (ou imanência intencional (cf. Ideen I p. 61-62)). Aparece assim pela segunda vez, (ou terceira se considerarmos que é ela que está na base da 'conjugação' das duas descrições) a ambiguidade congênita do predicado 'ser consciente' (de novo, 'ser consciente' é: 'ter uma consciência' e é também: 'ser consciente de ...').

(iii) Fase A da CFF, 3º Momento:

É aqui questão da Époché. Esta tem um alcance universal (die universelle Époché). Mas, por boas razões, a universalidade dessa Époché deve ser limitada (aber mit guter Grunde begrenten wir die Universalität dieser Époché, p. 56). As razões são as seguintes: "sendo dado que toda a tese e todo o juízo pode ser modificado com plena liberdade, e que toda a objectividade pode ser posta entre parêntesis, não ficaria margem para juízos não modificados e ainda menos para uma ciência" (p. 56). Então, em vez de operar a Époché Universal, "eu opero a Époché 'fenomenológica' que me interdita absolutamente todo o juízo acerca da existência espacio-temporal" (p. 56). Assim fazendo, estou apto a "obter a evidência que se tinha em vista, a saber, que a consciência tem, ela própria, um ser próprio (Eigensein) que, na sua essência própria absoluta não é afectado pela exclusão fenomenológica. Ele subsiste, assim, como 'resíduo fenomenológico'" (p. 59). Creio que é patente, sem mais, que a passagem da Époché Universal à Époché Fenomenológica significa, no fundo,

a passagem de uma Époché que é indiferente face ao par Imanente/Transcendente, a Époché Universal, para uma Époché que poupará a Imanência Real (o Eigensein da Consciência) e que actuará apenas sobre a transcendência real ou intencional (a existência espacio-temporal é-me interdita). A ambiguidade que atinge os conceitos de Imanência e Transcendência é, ela própria, solidária da passagem da Époché Universal para a Époché Fenomenológica (cf. supra § 19 (C) I (iv) e II).

(iv) Fase B da CFF, Prova 1:

A Prova 1 está globalmente envolvida em toda esta questão visto que ela resulta de uma justificação da Époché como Fenomenológica e que, nessa medida, ela se esforça por explicitar o Eigensein da Consciência. Digamos que ela representa o momento decisivo em que as ambiguidades dos momentos anteriores, (i)-(iii), ou se resolvem, ou se cristalizam na sua forma aguda, toldando assim todo o Argumento. Ora, tudo o que vimos no ponto 3 da alínea C do § 20, aponta no sentido da agudização das ambiguidades e não no da sua (dis)solução. Basta relembrar o essencial. O exemplo da descrição da percepção da mesa, que se destinava a funcionar como ilustração de uma necessidade eidética, vai ser 'selectivamente' usado, o que compromete seriamente a ideia de ilustração. Com efeito, como então vimos, das dezoito, (i)-(xviii), afirmações que constituíam a totalidade da descrição da percepção da mesa, quatro referem-se inequivocamente ao papel do corpo próprio na percepção, (ii), (vii), (viii) e (x), e não serão retidas

na ideação. E o que é mais notável é que, em vez delas, irão aparecer referências aos sense data como componentes realmente imanentes à consciência. Digamos que os sense data representam na Consciência (o que quer que este "na" signifique) a mesma função que o corpo próprio representaria fora da Consciência (a minha consciência de que toco algo com as pontas dos dedos não significa, naturalmente, que a consciência está no sentido espacial nas pontas dos dedos; como também não significa que as pontas dos dedos estão realmente incluídas na consciência). O corpo próprio é assim discretamente, e não explicitamente, reduzido. Dele é 'retida' a sua contribuição essencial para a percepção: os sense data e estes, por sua vez, são "promovidos" a componentes reais, realmente imanentes, da vivência. Mas com esta "promoção" dos sense data a componentes reais da consciência, a referência ao corpo próprio é pura e simplesmente eliminada⁽²⁾. Esta situação que podíamos caracterizar por anfibalógica é tanto mais grave quanto o que está aqui em questão é uma operação de partilha equitativa do que pertence e não pertence à Consciência. E é, portanto, esta situação que se transmite sem mais às proposições (5) e (6) do Argumento acerca da Unidade Regional da

(2) É sabido que nas Ideen II Husserl propõe uma 'teoria' de corpo próprio (Leib). Não é aqui o lugar de falar desta 'teoria'. Três indicações apenas: (1) a ordem intencional que esta teoria põe em jogo, aistheta e fantasmas, é extrínseca à tematização da consciência; (2) a ser aceite esta ordem intencional de corpo próprio levantaria mais problemas do que soluções ao argumento da unidade regional da consciência; (3) se se pretender manter o princípio dos princípios, então é necessário ver em que medida a tematização fenomenológica desta ordem intencional é acessível a intuições e, nessa conformidade, passível de descrição. Em minha opinião não é. Ela é uma hipótese explicativa de natureza híbrida: um misto de sen-

Consciência (cf. supra § 20 (C), 3 (c) e (d)), que representam essa partilha. Com efeito, como se salientou então as instâncias de (5), (a)-(b), e de (6), (a)-(b), quando postas em correspondência biunívoca parecem mais irmãs siamesas, artificialmente separadas, do que cláusulas de uma partilha equitativa entre "duas regiões do ser por princípio essencialmente diferentes" (cf. Ideen I p. 76-77).

De novo:

(5) (a) tempo imanente	-	6(a) forma espacial
(b) dados de sensação		(b) esboços ou aspecto esboçado
ou esboço		
(c) actos de síntese		(c) coisa como unidade intencional

Vimos, no entanto, que esta "artificialidade" teria que ser legitimada para que o Argumento fosse sólido; na realidade, ela identifica-se mesmo com a condição necessária do Argumento de Husserl. Ora, esta condição necessária (representada no Argumento pelas proposições (5), (6) e (7)), na formulação em que ocorre, é herdeira já de vários erros anteriores. São eles: a insuficiente análise dos predicados de "presença" e de "ser consciente" (Fase A, 1º Momento). A in-

sualismo, que Husserl rejeita na letra mas muitas vezes não no espírito, e de aplicação do dualismo hylé/morphé substituindo-se a referência à consciência pela referência à intencionalidade corporal. Todo este sistema de relação está, naturalmente, muito além, ou aquem (?), de algo de que possamos ter experiência vivida, ou reflexiva.

definição com que se 'conjugou' 'descrição empírica da consciência' e 'descrição eidética da consciência'; a equivocidade que se transportou para o "interior" do campo da consciência quando se caracterizou respectivamente a relação intencional e os componentes (reais) da vivência; a eventual arbitrariedade com que se postulou por "boas razões" a limitação da Époché Universal e se 'passou' assim para a Époché Fenomenológica; e, por fim, a ambiguidade dos conceitos de Imanência e de Transcendência e em especial a artificialidade através da qual se obtém o conceito de Imanência Real: 'redução' subreptícia do corpo próprio, 'incorporação' inaceitável dos sense data na esfera da imanência real da consciência, sua contraposição ao esboçado que pertence à esfera da imanência (ou, transcendência) intencional.

2. A Estrutura do "Erro" de Husserl

Em que consiste, basicamente, o "erro" de Husserl? Em querer ver na Consciência algo que lá não está. Qual o tópico preciso e especificamente fenomenológico que está aqui em discussão? O predicado "Imanência Real" é uma subclasse da classe dos elementos que, segundo Husserl, constituem a extensão desse predicado. Essa classe é constituída por duas subclasse: a subclasse dos elementos intencionais e a outra subclasse agora em discussão. É mais fácil definir esta subclasse negativamente: ela é constituída por todos os elementos que não são o que Husserl chama o "carácter do acto";

ou a "qualidade intencional do acto" (nas L.U. V^a Unt. §§ 2 e 20), ou por todos os elementos que não são o que Husserl chama o "momento noético" (noetisches Moment) ou, simplesmente, a "noese" (Noese, nas Ideen I p. 174 para a primeira menção destes dois termos). É, no entanto, possível, determinar positivamente os putativos membros dessa subclasse que está sob discussão: eles são o que Husserl chama nas L.U. e mesmo já em P.A., "conteúdos primários" das vivências (L.U. VI^a Unt., § 58, P.A. p. 72) e o que Husserl nas Ideen I chama "dados de sensação" (Empfindungsdaten p.65), "sentimentos sensíveis" (sinnlichen Gefühlen p. 65), "'campos' de sensação" (Empfindungs - 'Feldern', p. 75), "esboço" (Abschattung p. 75, por oposição ao 'esboçado', Abgeschattetes p. 75 in fine), "função de 'figuração' das sensações" (die Funktion der 'Darstellung' p. 75 e p. 173), "conteúdos de sensação" (Empfindungsinhalte, e.g. Farbendaten, Tastdaten, Tondaten, u. dgl. p. 172) "as sensações de prazer, de dor, de fome"; (Lust - Schmerz - Kitzelempfindungen usw. p. 172). Os "impulsos" (Triebe p. 172) e ainda os "dados hyléticos", a "hylé"; os "dados materiais" ou, simplesmente, a "matéria" (hylé, hyletische oder stoffliche Data auch schlechthin Stoffe pp. 172-173) e por fim, "os níveis enigmáticos da intencionalidade que correspondem às profundezas obscuras da última consciência que constitui a temporalidade da vivência" (rätselvollen Formen und Stufen ... in die dunklen Tiefen des letzten aller Erlebniszeitlichkeit konstituierenden Bewußtseins, p. 171 in fine; a tradução não se pretende literal.

O que é que na crítica que aqui se faz a Husserl, se afirma acerca desta subclasse da classe dos componentes reais das vivências e, do fluxo em geral? Que não existem. Sejam mais claros: a condição segundo a qual, do ponto de vista estritamente fenomenológico, algo pode ser, é só uma: ser dado. Diferenças quanto aos modos de ser radicam, dizem Husserl, em diferenças quanto ao modo de ser dado. Este aspecto parece-me essencialmente correcto. Segundo a interpretação que aqui se propõe, todos os elementos que putativamente constituem esta subclasse da classe dos componentes reais das vivências não são, de todo, dados. Portanto, do ponto de vista descritivo, eles não existem. Portanto também, eles não devem ser mencionados na doutrina fenomenológica.

Para melhor exhibir o que julgo ser o 'erro' de Husserl vou começar por passar em revista certas classes de casos típicos de vivências consideradas por Husserl. Esforçar-me-ei por mostrar como é possível e eventualmente preferível uma descrição que não inclua esse 'erro'.

Uma coisa percebida é dada por esboços. O acto de perceber essa coisa não; ele é dado por reflexão. As sensações em conformidade com as quais a coisa se esboça não são dadas de todo.

Um centauro ou um cavalo-alado podem ser imaginados pela consciência. Se a atenção concentrada nesse acto de imaginação for suficientemente forte, eles poderão ser dados com uma nitidez suficiente para que eu possa falar da cor-do-

cavalo-alado, dos seus movimentos graciosos, etc. As sensações que supostamente lhe seriam correspondentes não são, de todo, dadas. Nem mesmo através de uma reflexão (que neste caso seria, segundo Husserl, de segundo grau) sobre a imaginação.

Em recordação evoco algo que me aconteceu ontem. O recordado surge-me, muito provavelmente, sob a forma de um conteúdo linguístico e/ou imagético ("estive a dar uma aula", guardo algumas imagens do quadro onde escrevi um diagrama, dos alunos da fila da frente, etc.). O acto de recordar não contém a título real nada do que é recordado. O processo pelo qual eu recordo não pode ser descrito a nível profundo simplesmente porque eu 'não o vejo'. Onde estão as putativas sensações da cor que eu evoco em recordação como sendo as do quadro onde escrevi? Do ponto de vista descritivo essas sensações que supostamente eu recordaria estão no mesmo lugar onde estavam quando supostamente eu, ontem, as tive: em parte nenhuma que eu consiga ver, ou mesmo, ver reflexivamente. Em que consiste o meu recordar, o meu reactivar de algo, de que já tive experiência? Do ponto de vista descritivo consiste nisso mesmo e só nisso: em recordar, em reactivar algo de que já tive experiência e em reconhecê-lo como "algo que já vivi". Mas mais não sei.

Eu sou capaz de representar a temporalidade em conformidade com a qual a minha experiência decorre. Kant propôs acerca deste aspecto um Gedankenexperiment; traçar uma linha. Representar o tempo no espaço e obter assim a representa-

tação da sucessão. Husserl propôs, nas VZB, um outro: refletir sobre a vivência contínua de impressões e retenções primárias. Interpretado no plano descritivo o Gedankenexperiment de Husserl, significa: 'agora' tenho uma percepção, ela fica retida um certo tempo que é simultâneo da sua ocorrência, depois tenho outra, e assim sucessivamente de modo contínuo. Ambos os Gedankenexperiment são, parece-me, plausíveis e muito eficazes para conseguirem o que se propõem: representar o tempo. Quanto aos "níveis enigmáticos da intencionalidade que correspondem às profundezas obscuras da última consciência que constitui (e não que representa) o tempo", eles são, na melhor das hipóteses, isso mesmo: obscuros, enigmáticos e, porque profundos, inacessíveis à descrição. Na pior das hipóteses, não são coisa nenhuma. Não me sendo descritivamente dados, eles não são nada a que eu me possa referir sem formular uma hipótese explicativa que, se for especulativa, pertencerá ao tipo de metafísica que Husserl rejeita e, se for empírica, pertencerá provavelmente à psicologia genética.

Na presença de uma caneta vermelha alguém emite um conjunto de sons que eu percepciono como constituindo o conjunto de fonemas que compõem a palavra portuguesa "vermelho". Espontaneamente e em virtude do meu conhecimento da língua, ele próprio resultado da minha aprendizagem, socialmente realizada ao longo dos anos, dessa mesma língua, eu asocio esses sons a algo que percepciono nessa caneta: a sua cor. Refiro, portanto, "vermelho" a vermelho. Para um indivi

duo de língua inglesa a situação seria "red"-red. De língua alemã "Rot"-Rot. De língua francesa "rouge"-rouge. O que é que em cada caso, ocorre? A percepção (e não a sensação) desse "complexo fônico articulado" (para usar a expressão de Husserl, in L.U. I^a Unt. §§ 6-7) e a referência intencional e espontânea desse complexo fônico à experiência extra-linguística da percepção da cor vermelho. Por muito rudimentar que seja este exemplo, ele permite colocar a seguinte questão: existe, ou não, um sentido (Sinn) intencional que é comum às várias percepções do "vermelho", do "red", do "rot" e do "rouge"? Se por sentido comum às várias percepções, se entende que indivíduos de línguas diferentes, portuguesa, inglesa, alemã e francesa respectivamente, adoptam espontaneamente o mesmo comportamento intencional: discriminar que se trata de uma palavra, e não de sons assignificantes, e associar o que ela refere à percepção extra linguística da mesma cor, então penso que é seguro reconhecer que existe. Mas se por sentido comum às várias percepções, se entende que existe uma espécie de "matéria" intencional, o sentido (Sinn) ou significação (Bedeutung) da palavra que se constitui numa espécie de língua mentis, a qual, por sua vez, seria formada por um sistema complexo de intenções significativas (Bedeutungsinnintention), de significações (Bedeutung) e de sentidos (Sinn), então creio que o mínimo que se pode dizer é que nenhum de nós tem experiência do que essa língua mentis seja, e que as intenções significativas, as significações e os sentidos que putativamente a constituiriam não são de todo dados e não po-

dem, por isso, constituir os conteúdos descritivos reais de quaisquer vivências⁽³⁾.

(3) Menciona-se aqui, pela primeira vez, os problemas respeitantes às 'teorias' fenomenológicas da significação e da referência linguística. Essa menção é feita num contexto crítico, segundo o qual essa teoria fenomenológica da significação é apresentada como um caso particular da concepção que Husserl tem da experiência e da estrutura da vivência intencional, ambas estando agora sob mira da crítica. Em particular, alude-se a aspectos que dizem respeito à teoria contemporânea da (crítica à) significação (meaning) e da referência, e.g., as teorias de Quine, de Putnam e de Davidson. Não é possível desenvolver aqui estes aspectos, indicam-se apenas algumas referências: para a crítica de Quine à ideia de sentido ou significação veja-se Quine, 1953, III, pp. 47-64 e VII, pp. 130-138; 1960 capt. VI, especialmente §§ 40, 42, 43, 45-47, 1962 pp. 139-169 e descrição pp. 170-187 (texto que me foi gentilmente enviado pelo seu autor a meu pedido); 1969, 2, pp. 26-50; 1968 in Quine 1976, 2, pp. 56-58; 1981, pp. 43-54 e 113-123 e 1986, 2, capt. 1 pp. 1-14; para a crítica de Putnam à ideia segundo a qual o sentido de uma palavra estaria na mente (*in the head*) veja-se, Putnam, 1975 pp. 117-131 e 215-271 e Putnam 1988, *passim*; para a posição de Davidson acerca da ideia de significação (Meaning) veja-se Davidson, 1984 *Essays* 1, 2, 15 e 16; note-se que, no caso de Davidson a noção de 'meaning' para poder ter ela própria sentido deverá ser incorporada numa Teoria de Interpretação e não numa Teoria acerca da Língua Mentis, e a primeira é uma teoria rival e incompatível com a segunda. A 'teoria' de Husserl será considerada com detalhe neste parágrafo na alínea (B) no ponto 4. Que algo como uma língua mentis é, no fundo, o que Husserl tem em vista com a sua teoria da significação (Bedeutung) ressalta já claramente da I^a Unt. das L.U. onde, nomeadamente no § 35, podemos ler o seguinte: "falamos até aqui de preferência de significação que, como o indica já o sentido relativo normalmente utilizado da palavra significação, são significações de expressões. Mas em si, não há relação necessária entre as unidades ideais que exercem de facto a função de significação e os signos aos quais elas estão ligadas, quer dizer, por meio das quais elas se realizam na vida psíquica dos homens ... elas constituem uma totalidade idealmente fechada de objectos gerais" (p. 104-105 da edição de 1913, sublinhados por mim). E já no § 14 da mesma *Untersuchung* que tem por título: "o conteúdo (*Inhalt*) enquanto objecto, enquanto sentido que preenche e enquanto sentido ou significação pura e simples", Husserl havia afirmado: "na realização da relação ao objecto (referência), duas coisas podem ainda ser designadas como exprimidadas: por um lado, o próprio objecto como sendo visado de tal ou tal maneira. Por outro lado, e num sentido mais autêntico, o seu correlato ideal, no acto de preenchimento da significação que o constitui, a saber, o sentido preenchedor (erfüllende Sinn)" (p. 50 da edição de 1913, Husserl sublinha 'o próprio objecto' e 'sentido preenchedor' e os outros sublinhados são meus, eles destinam-se a enfatizar a presença no corpo da 'teoria' de elementos putativamente pertencentes à língua mentis (cf. também mais abaixo nota 17)).

Suponhamos, para terminar a referência a classes de casos típicos de vivências, que alguém tem, uma 'dor de dentes'. Esta 'dor de dentes' é, sabemos-lo, um caso do que Husserl chama: Schmerzempfindungen (p. 172 das Ideen I). Devemos nós admitir que existe, por um lado, o dente (eventualmente cariado) e, por outro, a sensação de dor Schmerzempfindungen) e ainda a consciência dessa sensação? Creio que, descriptivamente, esta tripla distinção, dente, sensação, consciência de ..., não está fundamentada. Não devemos duvidar que seja esta a concepção de Husserl. Com efeito, imediatamente depois de falar deste tipo de sensações (Lust, Smerz, Kitzel) e de impulsos (Triebe), Husserl acrescenta: "tais vivências-de-dados (Erlebnisdaten) entram como componentes (Komponenten) de um número muito mais vasto de vivências concretas que, consideradas como todos (Ganze), são intencionais, visto que para além dos momentos sensuais se encontra um estrato (Schicht) que, digamos, os "anima", lhes dá um sentido" (p. 172 sublinhados por mim, Husserl sublinha sinngebende). A situação aqui parece-me mais difícil de tirar a claro dado que o corpo próprio (dente/sensação de dor) "joga", por assim dizer, "dos dois lados". Mas eu diria que, neste caso, se trata de uma percepção de dor no dente, tal como percepciono o vermelho na caneta, e não de uma percepção de dor de dente na consciência. Posso assim perceber vários estados internos do meu corpo próprio (Leib) e não só externos, como se passa com os outros objectos. Naturalmente que se for ao espelho e observar o dente cariado, ele, e não a dor, aparecer-me-ã

como objecto de uma percepção externa. Mas, tanto na dor no dente como objecto de uma percepção de um estado interno, como na percepção externa do dente, não há um terceiro termo, a sensação, que se acrescentaria à percepção externa ou à percepção do estado interno como seu componente (Komponent). Do ponto de vista descritivo esse terceiro termo não pode ser detectado por nenhum escrutínio reflexivo que eu possa efectuar⁽⁴⁾.

O leitor, familiarizado com certas polémicas do próprio Husserl, e.g. contra a teoria do "objecto mental" ou "imanente" (L.U. V^a Unt. § 11-A), contra a "teoria das imagens" (Bildertheorie) ou das "representações mentais" (Re-präsentationstheorie, cf., para ambas, L.U. V^a Unt., apêndice aos §§ 11 e 20), e ,nas Ideen I, de novo contra a teoria do 'objecto mental' ou 'imanente' ('mentales', 'immanentes' Ob-jekt, p. 185-186, cf. todo o § 90: "o sentido noemático e a diferença entre objecto 'imanente' e 'real' (Wirklichen)"); o leitor, dizia, naturalmente familiarizado com tudo isto poderá talvez pensar que na crítica que aqui se sugere ao próprio Husserl mais não se faz do que "abrir portas já escancaradas". Penso que me será possível mostrar que tal não é o caso. Mas, demos em primeiro lugar voz ao próprio Husserl:

(4) Dois textos influenciaram-me bastante sobre este assunto, não posso pois omitir a sua referência: o ensaio de Quine "On mental Entities (1952)" in Quine, 1976 pp. 221-227. Os dois primeiros capítulos de Rorty, 1979, intitulados "The invention of mind" e "Persons without minds", pp. 17-127. Os argumentos de Quine e Rorty, diferentes entre si, são também distintos dos que aqui utilizo. O texto de Rorty refere a posição de Husserl como estando sob debate na p. 60 e ss., e ela é de novo reconhecível nas pp. 125-127.

"Quando eu me represento o deus Jupiter, esse deus é um objecto representado, ele está 'presente de uma maneira imanente' no meu acto, ele tem uma 'existência mental'; quaisquer que sejam seguidamente as expressões que se possa empregar, uma interpretação estricta revalá-las-à erradas. Eu represento-me o deus Jupiter, isso quer dizer que eu tenho uma certa vivência de representação, que na minha consciência se efectua a representação-do-deus-Jupiter. Essa vivência intencional, podemos decompô-la como quisermos por uma análise descritiva e não podemos naturalmente encontrar aí qualquer coisa como o deus Jupiter; o objecto 'imanente', 'mental', não pertence portanto ao que constitui, do ponto de vista descritivo (realmente) (reelle foi intercalado por Husserl entre parêntesis em 1913), a vivência. Ele não é, portanto, para falar a verdade, de forma nenhuma imanente, nem mental. Ele, não é seguramente extra mentem, ele não existe de todo. Mas isso não impede que essa representação-do-deus-Jupiter : seja efectivamente realizada, que ela seja uma vivência de tal ou tal forma, uma disposição do espírito (Verfügung des Gemüts) determinada de tal maneira que aquele que a experiente nele próprio possa dizer a justo título, que se representa esse mítico rei dos deuses, cuja fábula conta tal ou tal coisa. Mas, mesmo que o objecto visado exista, a situação não mudou necessariamente do ponto de vista fenomenológico (Husserl tinha na primeira edição: "do ponto de vista psíquico"; em 1913 altera para fenomenológico). Para a consciência, o dado é essencialmente a mesma coisa, quer o objecto represen-

tado exista, ou que ele seja imaginado ou mesmo absurdo (...) Aquilo a que se chama os conteúdos imanentes, são antes simples conteúdos intencionais (intencionados), ao passo que, pelo contrário, os conteúdos verdadeiramente imanentes, que pertencem à composição real das vivências intencionais, não são intencionais: eles constituem o acto, eles tornam a intenção possível enquanto pontos de apoio necessários, mas não são eles próprios intencionados, não são os objectos representados no acto. Eu não vejo sensações de cor mas objectos coloridos, eu não ouço sensações auditivas mas a canção da cantora, etc E o que é verdade das representações é válido das outras vivências intencionais fundadas sobre elas (i.e. todas as outras, cf. L.U. V^a Unt. p. 370 da edição de 1913)" (L.U. V^a Unt.. pp. 373-374 da edição de 1913, sublinhados por mim).

Nas Ideen I retoma-se esta crítica seguindo a mesma linha de raciocínio : "O momento decisivo, diz agora Husserl, consiste antes de tudo em descrever com uma fidelidade absoluta (absolut getreuen Beschreibung) o que se apresenta realmente na sua pureza fenomenológica, abstendo-nos de toda a interpretação que transcenda os limites do dado. (...). Tais interpretações (as que transcendem os limites do dado) traem-se já em expressões como 'objecto mental', 'imanente' (...). Se nós tentamos separar dessa forma o objecto real (wirkliche) (no caso da percepção externa: a coisa percebida situada na natureza) e o objecto intencional, e incluir este último a título real (reell) na percepção, na vivência, confrontamo-

-nos com uma dificuldade: duas realidades devem afrontar-se seguidamente, enquanto apenas uma só se apresenta e só uma é possível. É a coisa, o objecto da natureza que eu percebo, a árvore ali em baixo no jardim; é ela e nada de outro que é o objecto real da 'intenção' que percebe. Uma segunda árvore imanente, ou mesmo uma 'imagem interna' da árvore real que está ali em baixo, fora, face a mim, não é, contudo, dada de forma nenhuma (in keiner Weise gegeben), e supô-la a título de hipótese (hypothetisch) não conduz senão a absurdidades (Widersinn)" (p. 185-186, sublinhados por mim). E Husserl termina este argumento contra esta teoria, afirmando: "para nos preservarmos de tais erros (Verirrungen) devemos atentar exclusivamente ao que é dado na pura vivência e tomá-lo exactamente como ele se dá, sem sair dos limites dessa clareza" (p. 187, sublinhados por mim).

Nunca será demais salientar a perspicácia da crítica de Husserl à teoria do 'objecto imanente' (seja ele 'imagem' ou 'signo'), bem como a forma como Husserl detecta o erro (Verirrungen) sobre o qual labora essa teoria: uma duplicação de objectos quando é sempre apenas um, e não dois, que é dado. Não poderemos também deixar de saudar a descoberta do remédio contra esse erro: atentar exclusivamente ao que é dado e descrevê-lo com uma fidelidade absoluta abstendo-nos de toda a interpretação. Para mais, a crítica que incidentalmente Husserl dirige também contra todo o sensualismo, ou fenomenalismo sensualista, colhe absolutamente: "eu não vejo as sensações de cor mas objectos coloridos; eu não ouço as sen-

sações auditivas mas a canção da cantora" são afirmações do próprio Husserl.

Mas então, se eu pretendo cingir-me exclusivamente ao que é dado e descrevê-lo com fidelidade absoluta e se eu não vejo, nem ouço, nem percepciono de qualquer outra maneira, as sensações quaisquer que elas sejam, como posso pretender afirmar, no corpo da mesma teoria, que "os conteúdos verdadeiramente imanentes que pertencem à composição real das vivências intencionais não são intencionais, mas constituem o acto, tornam a intenção possível enquanto pontos de apoio necessários, mas não são eles próprios intencionados"? É notável, e até estranho, verificar que no mesmo momento em que Husserl critica o sensualismo e a teoria dos objectos imanentes por extrapolarem interpretações para além do dado à descrição, o próprio Husserl extrapole esta interpretação acerca dessa subclasse da classe de elementos que, putativamente, constituem na imanência real as vivências. Tal é, de novo, o erro já não do sensualismo, já não da teoria dos objectos imanentes, mas da própria fenomenologia. De onde pode a fenomenologia colher essa putativa evidência? Em nossa interpretação, se nos cingirmos exclusivamente ao que é dado e o procurarmos descrever com fidelidade absoluta, de dado nenhum. Não há matéria de facto para esta evidência. Nem de direito porque ela é transgressão pura e simples do princípio dos princípios, i.e., aquele que me diz que me devo cingir ao que é dado e inibir as interpretações e extrapolações daquilo que não pode ser assim descrito.

É agora oportuno explicitar o que é que, segundo a nossa interpretação se admite e se nega.

Admite-se:

- (i) a espontaneidade intencional dos actos da consciência. Esta exerce-se de forma qualificada em vários fenómenos diferentes: na percepção, na aprendizagem, na compreensão e uso das mais diversas linguagens (naturais e construídas como sistemas formais), na imaginação, na recordação, etc.. Esta espontaneidade pode ser predominantemente doadora, como é o caso na percepção, ou mesmo produtora como é iminentemente o caso da produção de enunciados e de cadeias, por vezes altamente complexas, de enunciados. Esta espontaneidade é também o único predicado pelo qual se determina a intencionalidade da "consciência" (termo que ocorre agora dentro de aspas para nos pôr de sobre-aviso contra qualquer reificação subreptícia do que ele denota). Se se pretender guardar no corpo da teoria o conceito fenomenológico de imanência real então ele deve ser reservado exclusivamente para a espontaneidade intencional. Esta só pode ser dita imanente no sentido em que ela não é do, nem está no objecto (metafisicamente' podíamos dizer que a natureza sem intencionalidade é natureza morta e a lingua-

gem sem intencionalidade, língua morta). Esta espontaneidade é, ainda, irredutível no sentido em que não há, nem pode vir a haver, nenhuma versão fisicalista (química, fisiológica ou o que se quiser) do que seja esta intencionalidade. Ela é também irredutível no sentido em que não existindo no objecto, não lhe pode ser reduzida. A sua única função descritiva fenomenologicamente consiste em dar, de modos diferentes, um objecto qualquer que ele seja. O uso da forma reflexiva "dar-me" não é aqui correcto⁽⁵⁾. O que seja o Eu varia conforme os níveis de interpretação a que nos situamos e a espécie animal que estiver sobre referência; esta função da espontaneidade intencional, não. Ela existe, ou não existe, e ocorre, ou não ocorre, a um ou mais níveis (perceptivo, linguístico, etc.). Fora dessa função, não existe mais nenhum predicado que a denote; ela não pode por isso ser objecto (isso é precisamente o que ela não pode ser) de maior descrição. O que se admite, portanto, é uma versão pobre (eu diria mesmo "a mais pobre") mas única e irredutível do que é ser consciência. Seria essa finalmente, a única

(5) Como muito bem viram Sartre 1936 e Gurvitch 1941: o ego é exterior à consciência.

interpretação da 'lei': "toda a consciência é consciência de alguma coisa". Segundo esta interpretação que agora proponho qualquer uma das fórmulas (A), (B), (C), ou (D), que mencionei acima no § 19 (B) II, e de novo no § 20 (C) 3 (d), seriam inadequadas. Seria mesmo particularmente descabido procurarmos formalizar o que quer que seja, visto que não existem variáveis individuais (x, y, etc.) para além das que respeitam ao objecto e não à 'consciência de ...' às quais fossem associáveis predicados, nem, portanto, quantificação possível. Pelo contrário, se como pretende Husserl a intencionalidade fosse ela própria um objecto de estudo a sua formalização seria a propósito e, eventualmente, requerida (era este aspecto que os §§ 19-20 deste trabalho exploravam). Como relação, também não é uma relação entre 'algo' e algo mais: o pôr em relação não envolve dois ou mais, indivíduos e neste caso só temos um: o objecto. É claro que pela intencionalidade um ser vivo, animal ou humano, é posto em relação com um objecto mas aqui a questão torna-se imediatamente do âmbito de uma ciência empírica, psicológica ou filosófica; desejaríamos agora saber o que acontece ao ser vivo quando vê algo, sonha, recorda algo, etc.

A 'ciência' da intencionalidade é então um saber imediato (ou reflexivo) mas vazio ou trivial. O conhecimento desse saber esgota-se na sua vivência: vive-se a intencionalidade, nada mais há a explicar. É neste sentido também que ele é imediatamente e realmente imanente. O termo que Husserl usou nas L.U. : disposição (Verfügung) é, talvez o que melhor evita equívocos.

- (ii) admite-se também a existência de 'estados mentais. Estes são distintos da consciência se esta for identificada, como em (i), com disposição intencional. Os 'estados mentais' são tal como os 'estados de coisas', possíveis objectos de consciência. A sua natureza é-nos ainda desconhecida (pelo menos tanto quanto é do meu conhecimento). Do ponto de vista descritivo eles são-nos acessíveis como representações(objectos) da, e não na, consciência: imagens, sonhos, recordações, linguagens, etc.. Eles são relativamente privados, no sentido em que se alguém não os descrever, não sabemos quais são presentemente os seus estados mentais (se está a imaginar o quê, a pensar em quê, a desejar o quê, por exemplo). Por outro lado, a auto-observação (Selbstbeobachtung)

imediata ou reflexiva, não me diz mais do que analogicamente me diz a observação (Beobachtung) de uma paisagem: que é tal e não tal, de tal ou tal forma com tais ou tais qualidades, etc.. Tal como a observação a auto-observação é iminentemente descritiva não me permite penetrar na "natureza íntima" do estado mental. Tal como eu, e.g., vejo uma mesa, dum certo ângulo, com uma certa tonalidade de castanho, com uma certa forma, etc., e não vejo um conjunto de átomos, moléculas e corpos de força; assim também eu, e.g., vejo uma imagem de um cavalo-alado, represento-o como branco com lindas asas, etc., mas não vejo o que quer que seja que constitua a 'natureza íntima' desse estado mental. Posso até admitir que não há mais nada, nenhuma natureza íntima a explicar. Então devo admitir que o meu conhecimento dos estados mentais se esgota em vivê-los e em dar deles uma descrição trivial. Alternativamente, posso colocar a questão do 'suporte psico-fisiológico' desses estados mentais, bem como da existência de regularidades associadas aos 'processos' nos quais tais estados entram. Procurar-se-à, neste caso, determinar invariantes típicas de cada 'estado' ou 'processo'. Estas invariantes são, naturalmente, diferentes do

que Husserl procurava representar através da expressão: "descrição eidética das vivências"; e são diferentes porque, em primeiro lugar, o processo de obtenção das próprias invariantes é empírico e indutivo e não se identifica, pace Husserl, com IE; e em segundo lugar, por que a função dessas invariantes é também diferente: elas representam leis empíricas que procuram descrever ou explicar certas qualidades inerentes a estados empíricos psico-fisiológicos, e não são essências das vivências, em particular, não são independentes dos 'factos' que descrevem. Contra o argumento exasperante segundo o qual para determinar se estou, do ponto de vista empírico, a falar de, e.g., um processo perceptivo, ou, e.g., um processo de imaginação ou ainda, e.g., um processo de recordação (ou memorização), é requerida já uma intuição eidética do que vejo, e. g., percepção, imaginação ou recordação; com este argumento, dizia, é possível responder que essa 'intuição' eidética apenas me serve para identificar uma certa classe de vivências — identificação que pode ser expressa por descrições triviais do tipo: "na percepção um objecto exterior está presente, eu olho para ele e vejo-o", "na imaginação um objecto não actualmen

te existente sob a forma perceptiva é imaginado ...", etc. — e não posso obter dessa putativa IE nenhum conhecimento (para além dessa identificação) relevante para o estudo em questão. Em particular respostas a questões do tipo: do ponto de vista dos processos psicofisiológicos que putativamente lhes servem de suporte é a percepção mais próxima da imaginação, ou esta última da recordação? Qual a relação entre imaginação e sonho? e percepção e imaginação? e recordação e sonho? o que é a memória? como se processa o 'mecanismo' de memorização? o que é a percepção? como se 'descodificam' as irritações das nossas superfícies nervosas? Questões deste tipo são, creio, aquelas cujas eventuais respostas nos dariam realmente mais algum conhecimento acerca da natureza dos nossos estados mentais. É óbvio que uma resposta contendo informação substancial terá que ser o resultado de um inquérito empírico e mesmo experimental.

Nega-se:

- (i) a existência de conteúdos não-intencionais, quaisquer que eles sejam, a título de componentes reais (realmente imanentes) da consciência. Não se nega que existam certas 'sensações', que possam, como tantos outros tipos de

objectos, ser objecto de uma percepção, casos de 'sensações' de dor, de fome, de prazer, etc. (os exemplos são os de Husserl). Mas, em todos estes casos qual é a diferença de falar de 'sensações de dor' ou de 'percepção de dor'? As sensações de vermelho, não. Se elas existem elas serão processos iminentemente físicos que devem ser explicados por uma disciplina empírica, não descritiva (no sentido de Husserl). Nega-se portanto que essas sensações sejam de todo dadas;

- (ii) nega-se também a existência de uma lingua mentis que, do ponto de vista descritivo, me fosse dada como um sistema puramente de conteúdos intencionais e 'extra-linguísticos' (no sentido de: extra linguagem natural ou formal, quiasquer que elas sejam, em que o meu pensamento ocorra);
- (iii) nega-se também que exista uma estrutura profunda (ou 'textura') da vivência que a análise reflexiva possa descrever. Com efeito, essa putativa estrutura só poderia ser constituída por conteúdos não-intencionais (sensações) ou puramente-intencionais (lingua mentis); conteúdos mencionados e negados respectivamente;

te em (i) e (ii). Ora, em qualquer caso, o que eu vejo (no sentido alargado de 'olhar físico' e 'olhar mental', os termos são de Husserl) é sempre um objecto e não um 'conteúdo' de consciência, no sentido de algo que lhe fosse realmente imanente. A não ser que eu afirmasse a existência de 'objectos imanentes' o que, como Husserl correctamente mostra, é uma absur^uridade. No caso presente a reflexão não me serve para nada. O que eu vejo na reflexão é o que estive a ver antes acrescido do modo como o vi (como imagem, como percepcionado, como linguagem, etc.). Se fosse outra coisa então teria que admitir que a reflexão altera aquilo que observa. Esta admissão daria todo o terreno necessário à instalação da dúvida cêptica acerca da reflexão: se a reflexão me dá outra coisa que aquilo que eu vi antes, que antes me foi dado, então o que é que me garante que essa coisa é a mesma que aquela que antes vi e me foi dada? Como o próprio Husserl indica a dúvida cêptica acerca da reflexão é absurda (cf. Ideen I p. 155, texto já citado acima) como o é a própria assumpção sobre a qual ela assenta: que eu veria algo diferente na reflexão do que o que antes me foi dado. (Na reflexão eu só vejo que vi tal objecto de

tal maneira, e não uma qualquer textura que putativamente constituiria essa vivência mas que eu antes não via). Nega-se, portanto, que exista e que seja fenomenologicamente dado "Um fluxo do ser fenomenológico com um extracto (Schicht) material e um estrato noético" (Ide-en I p. 175 sublinhado por Husserl), e que exista a possibilidade de fazer "análises fenomenológicas que digam respeito ao elemento material e que podem ser chamadas fenomenologia hylética; e análises que se reportam aos momentos noéticos, chamadas fenomenologia noética" (p. 175, sublinhados de Husserl). Nada de semelhante a isto, afirma-se, me pode ser dado. Com interpretações deste gênero, reitera-se, deixamos de nos cingir ao que é dado e de fazer descrições que lhe sejam absolutamente fiéis. Estas últimas são triviais. As 'descrições' não triviais são extrapolações que não têm o dado por fundamento. Tal como a 'teoria' dos objectos imanes, criticada por Husserl, a 'teoria' dos componentes reais imanes, que é de Husserl, tem consequências absurdas das quais duas são particularmente graves, a saber:

- a) a reflexão alteraria o dado a ponto de me proporcionar uma estrutura íntima desse dado que não só não me é dada antes da re-

flexão, como não pode ser confirmada pelo retorno à vivência original. Exemplo: na percepção de uma mesa verde eu não vejo a sensação de verde (este facto é assumido explicitamente por Husserl, cf. texto já citado das L.U. e texto das Ideen I aqui imediatamente citado mais abaixo), supostamente por reflexão eu 'veria' a sensação de verde; em conformidade com esta situação crio espaço para a dúvida cética: será essa sensação de verde aquela que eu tive quando vi o verde na mesa? o regresso à percepção para confirmar esta dúvida dá-me, de novo, o verde da mesa e não a sensação de verde. Em termos gerais a contradição expressa-se da forma seguinte: se a reflexão me dá a mesma coisa a que vivência de que a reflexão é reflexão se refere, então ela dá-me o objecto dessa vivência mais a consciência reflexiva de que o vivi como tal na vivência de que a reflexão é reflexão; se a reflexão me dá outra coisa, então como sei eu que ela é reflexão daquela vivência? É natural que o próprio Husserl se tenha dado conta desta dificuldade: "na vivência da percepção, para não considerar senão esta, eles (os componentes não intencionais das vivências) estavam contidos a títulos

de momentos reais (reelle), mas não eram percebidos, não eram apreendidos como objectos. Ora, do ponto de vista da vivência analisadora (reflexiva) eles são tratados como objectos, são o ponto de mira das funções noéticas que mesmo antes não estavam presentes" (p. 205 sublinhados por mim). É também notável a forma expedita como Husserl julga resolver a questão com a introdução do "ponto de vista da vivência analisadora", mas é também óbvio que, assim fazendo, apenas deu um nome à dificuldade a que tenho vindo a aludir e não a resolveu;

- b) a segunda consequência absurda consiste em criar a ideia de uma estrutura, ou 'textura' da vivência que a reifica de um modo tal que a sua propriedade descritiva fundamental: dar o objecto, se obscurece completamente. A consciência parece mais assim ser uma 'fábrica de representações' em que o 'hardware' inutiliza a sua função: permitir-me ser consciente de algo que não é a consciência. Dir-se-ia que estamos agora na presença de dois objectos: a vivência e o objecto dessa vivência, o que é absurdo, pois, o que significa dizer de um objecto

que ele é objecto de um outro (a vivência)? E, de novo, o próprio Husserl aflora a dificuldade e desembaraça-se dela de forma expedita: "de um lado, nós temos então a distinguir as partes e os momentos que nós obtemos por uma análise real (reelle) da vivência: desta forma nós tratamos a vivência como se ela fosse um objecto (als Gegenstand) ao mesmo título que qualquer outro objecto, interrogando-nos sobre as partes (Stückem) ou sobre os momentos (Momenten) de que realmente (reell) é construída (aufbauenden). Mas, por outro lado, a vivência intencional é vivência de alguma coisa; ela é, em virtude da sua essência, e.g., vivência de uma recordação, de um juízo, de uma vontade, etc.; e assim, nós podemos procurar o que, do ponto de vista eidético, deve ser enunciado acerca desse: "de qualquer coisa" ("von etwas") (p. 181, sublinhados por mim). Em nenhuma outra passagem encontrei eu representadas de forma mais clara a ambiguidade congênita do predicado 'ser consciência', o erro em que Husserl é induzido por essa ambiguidade e a contradição que desse erro se deriva.

O erro de Husserl, já o dissemos, consiste básica-

mente em imputar à vivência uma estrutura que ela não possui, a título de seu componente real: sejam os seus componentes não intencionais (dados da sensação), sejam os seus componentes puramente intencionais mas distintos e independentes do objecto da intenção (lingua mentis). A consequência mais grave deste erro, para além das absurdidades que gera como acabamos de ver, é a suposição de que existe um programa de investigação rico e profundo a levar a cabo; programa esse que é precisamente identificado com a análise dessa putativa estrutura da vivência, ou com a descrição da correlação que putativamente existe entre essa estrutura da vivência e o objecto intencional de cada vivência. O último texto de Husserl que acabamos de citar concentra todo este mal entendido.

Se, por fim, se desejasse uma metáfora que sugerisse melhor (e é só disso que se trata) a forma como nós próprios, via consciência, nos relacionamos com a nossa experiência, a de David Hume ocorre ao espírito (e seria pena traduzir): "the mind is a kind of theatre, where several perceptions sucessively make their appearance; pass, repass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations". Esta metáfora parece-me sugestiva e rica, com a condição de se admitir que as percepções incidem também, e mesmo sobretudo, sobre a linguagem (i.e. têm estruturas linguísticas como objectos) e, também, com a condição de se aceitar a confissão de humildade com que Hume acaba a metáfora: "nor have we the most distant notion of the place where these scenes are represented, or of the materials of which it is composed" (Hume, Treatise, Book One, p. 302).

3. Exposição e crítica da 'teoria' Hylémorfica da estrutura da vivência

As críticas que, em 2, dirigimos contra a concepção fenomenológica da experiência em geral e da estrutura da vivência em particular, obrigam-nos agora, dada a gravidade de que a questão se reveste, a uma análise mais detalhada da posição de Husserl tal como ela é exposta nos próprios textos. O recurso à citação sucedido de algumas observações destinadas a exhibir o fio condutor da nossa crítica, será aqui a regra geral. Como o leitor de Husserl imediatamente reconhecerá, se a nossa crítica colher então, aspectos fundamentais da doutrina fenomenológica das Ideen I ficam substancialmente afectados. São eles: a 'teoria' hylémorfica da estrutura da vivência; a 'teoria' do sentido e da significação; e, globalmente, a própria 'teoria' da correlação noético-noemática. Naturalmente que não são só as versões que as Ideen I propõem destas teorias que são assim postas em questão. A crítica tem um alcance geral e ela aplica-se de direito, sempre que outras versões das mesmas teorias estejam em discussão. Um outro aspecto fundamental que seria ainda de considerar diz respeito à teoria de autoconstituição do ego, do fluxo e do tempo imanente. Este aspecto não é abordado nas Ideen I; ele é mesmo explicitamente excluído por Husserl do âmbito desta obra (cf. Ideen I pp. 163, 171 e 172). Também tive já ocasião de me pronunciar sobre a falsa base em que, penso, ele assenta: ou se pretende propor uma explicação, que ultrapassa os limites do dado, da gênese das estruturas cognitivas

(ou outras) do sujeito, e então ela será tão mais interessante quanto mais permanecer no interior de um programa de psicologia genética; ou, alternativamente, o que se tem em vista é uma descrição das estruturas transcendentais da experiência no seu processo de autoconstituição, neste caso, como já referi acima, estamos ainda mais afastados do dado, e mais ainda no perigoso terreno da extrapolação do que quando se fala 'apenas' dos conteúdos hyléticos das vivências. (Farei mais abaixo uma última referência a esta questão).

Concentremo-nos, de momento, exclusivamente na 'teoria' hylémorfica ou hylenoética. Nas Ideen I, no § 85: "hylé sensual, morfé intencional" Husserl introduz a questão da forma seguinte: "ser-nos-ã contudo, necessário distinguir em princípio entre:

- "1. todas as vivências que nas L.U. foram designadas pelo nome de 'conteúdos primários' (primäre Inhalte);
2. As vivências, ou momentos das vivências que trazem em si (in sich Tragen) a propriedade específica da intencionalidade" (p. 171-172). E Husserl reenvia em nota (nota 1 à p. 172) para L.U. § 58, p. 180 (da edição de 1913), mas também para P.A. 1891 e passim ("der Begriff des primären Inhalts findet sich ubrigens schon in meiner P.A. ...").

No cap. III de P.A. acerca da "Natureza Psicológica da ligação colectiva" (título do cap.), afirma-se que para

classificar as relações é útil, tomando o assunto em profundidade, classificá-las segundo o seu carácter fenomenal particular. Deste ponto de vista, Husserl propõe uma classificação das relações que é a seguinte: "1. as relações que possuem o carácter de conteúdos primários (de 'fenómenos físicos' no sentido definido por Brentano)". A estas, opõem-se: "2. por outro lado, uma segunda classe principal de relações que é caracterizada pelo facto de que aqui o fenómeno de relação é um fenómeno psíquico" (p. 73). E Husserl explica assim a distinção entre 1 e 2: "pode-se caracterizar a distinção específica entre as duas classes de relação pelo facto de as relações primárias pertencerem, num certo sentido, ao conteúdo de representação ao mesmo nível que os seus fundamentos, enquanto tal não é o caso para as relações psíquicas. Quando nós nos representamos os fundamentos, no primeiro caso a relação é dada imediatamente com eles enquanto momento do mesmo conteúdo de representação. Mas no segundo caso, o da relação psíquica, para se ter a representação da relação é necessário representar reflexivamente o acto que estabelece essa relação." (p. 74, sublinhados por mim). Husserl segue aqui passos de Brentano na sua distinção entre fenómenos físicos e fenómenos psíquicos: os primeiros são dados sob a forma de conteúdos primários, os segundos sob a forma de conteúdos de reflexão. Como se pôde ver, a preocupação de Husserl não é aqui classificar os fenómenos como tais, mas as relações. No caso de uma (qualquer) relação dada podemos falar dos fundamentos (relata) que a relação supõe. O modo como as rela-

ções supõem os seus relata difere fundamentalmente de um tipo de relação para outro. As relações físicas são dadas ao mesmo nível que os relata no conteúdo de uma intuição. Elas incluem, e.g., relações de continuidade, conexão, igualdade, e o que Husserl chama "conexão metafísica" (e.g. entre cor e extensão) e "conexão lógica" (e.g. o género cor e a espécie vermelho, P.A. p. 72). No caso das relações psíquicas, os relata supõem a intencionalidade: "isto é, a forma específica segundo a qual um fenómeno psíquico (um acto de observação, de desejo, etc.) abarca o seu conteúdo (o que é observado, desejado, etc.)" (id. p. 72). O que me parece mais relevante desta distinção — distinção que será como se sabe abandonada posteriormente em muitos aspectos — é o facto de os conteúdos com base nos quais se distinguem das outras as "relações que possuem o carácter de conteúdos primários" serem atribuídos ao objecto dado na intuição e não à reflexão (cf. citação supra da pp. 73 e 74). Na reflexão são dadas apenas as relações intencionais nas quais os relata supõem já intencionalidade. Em conformidade com esta caracterização, a admissão, posterior a P.A., de sensações imanescentes à vivência e correspondentes aos conteúdos primários no objecto, exhibe de forma clara o carácter de uma extrapolação face a P.A., visto que aí se afirma que eles não são detectáveis por reflexão, esse era em P.A. o caso exclusivo dos fenómenos intencionais, a sua marca distintiva.

Nas L.U. no texto da p. 180 da VIª Unt. que Husserl refere também na nota das Ideen I, esta mesma distinção está

presente: "nós notamos, diz Husserl, que há no domínio da sensibilidade uma distinção essencialmente fenomenológica.

Definir-se-ão de seguida:

- "1. os conteúdos de reflexão enquanto conteúdos que são eles próprios caracteres de actos ou que estão fundados nesses caracteres de actos;"
- "2. os conteúdos primários, enquanto conteúdos nos quais todos os conteúdos da reflexão são fundados imediata ou mediatamente. Tratar-se-iam neste caso dos conteúdos da sensibilidade 'externa' que, contudo, não aparece aqui definida por nenhuma relação com a diferença entre o fora e o dentro (a qual é uma diferença metafísica), mas pela natureza dos seus representantes, na medida em que estes são os últimos conteúdos fundadores fenomenologicamente vividos (na edição de 1901, Husserl tinha: "fundadores psíquicos"). Estes conteúdos primários formam um gênero supremo único, se bem que se subdividam em todos os tipos de espécies. A forma segundo a qual os conteúdos da reflexão são fundados pelos conteúdos primários é manifestamente a mais vaga possível: quer dizer, ela é tal que os conteúdos da reflexão não estão nunca ligados a um gênero estritamente definido de conteúdos primários." (sublinhados de Husserl).

É interessante observar que, de novo, os conteúdos referidos em 1 (que, ter-se-á notado, correspondem aproximadamente aos conteúdos de tipo 2 de P.A.) são aqueles que podem ser percebidos por reflexão ou percepção interna; por sua vez, os conteúdos referidos em 2 (e correspondentes aos conteúdos primários, ou de tipo 1, em P.A.) são aqui especificamente referidos como "conteúdos da sensibilidade 'externa'", i.e., são aqueles nos quais o objecto sensível exterior é da do. O que está mais uma vez aqui em questão, segundo a nossa interpretação, é a ubiquidade desses conteúdos: no objecto e, portanto, intencionais; e na vivência e, portanto, realmente imanentes (e.g. o verde no objecto e a sensação de verde na vivência). Como é que o que é dado como 'externo', i.e., pela sensibilidade externa, pode ser afirmado como componente real da vivência sem se supor uma espécie de 'interiorização' do dado (o verde no objecto 'interioriza-se' na sensação de verde) e, conseqüentemente, uma "diferença entre o dentro e o agora (a qual é uma diferença metafísica)"? Não encontraremos na Fenomenologia resposta a esta questão.

Nas VZB esta concepção dos conteúdos primários enquanto realmente imanentes às vivências e ao fluxo em geral e oposta ao estrato intencional e, sobretudo, ao próprio objecto, adquire um carácter instaurador da própria análise profunda da consciência do tempo. O que aí se 'analisa' e, supostamente, se 'descreve' seria a percepção no momento original da sua constituição via Impressão, distinto do momento do resultado, o qual é definido como transcendência intencional

(o objecto percebido). Trata-se de tentar uma abordagem da percepção com vista ao esclarecimento da relação entre Temporalidade Imanente e Impressão (ou Impressão Originária). Esta abordagem pretende-se autónoma da representação do tempo e da do próprio objecto: é a percepção na sua vertente hylética profunda antes, ou sem, o percebido. Husserl descreve assim a situação: "é bem evidente que a percepção de um objecto temporal tem ela própria temporalidade, que a percepção da duração pressupõe ela própria a duração da percepção, que a percepção de uma forma temporal qualquer, tem ela própria a sua forma temporal. E, se nós desviamos o olhar de todas as transcendências então a percepção conserva, em conformidade com os seus componentes fenomenológicos, a sua temporalidade fenomenológica, que pertence à sua essência insuperável." (V.Z.B. § 7 p. 384 sublinhado por mim). Trata-se assim de conseguir a passagem do constituído ao constituinte, neste caso, de 'ver' o próprio processo de constituição, desviando o olhar de toda a transcendência. Lembremo-nos do que afirmavam as L.U.: "eu não oiço as sensações auditivas mas a canção da cantora" (Vª Unt., p. 374 da ed. de 1913). Confrontemos agora esta afirmação com esta outra: "quando um som ressoa, a minha apreensão objectivante pode fazer do som que dura e que ressoa o seu objecto [i.e. a canção da cantora] sem contudo fazer seu objecto a duração do som ou o som na sua duração. É este último enquanto tal que é um objecto-temporal (Zeitobjekt)" (V.Z.B. § 7 pp. 384-385). Poder-se-ia pensar que "o som na sua duração ... enquanto tal" para o qual

devo agora voltar o meu olhar mental é ainda o "som-objecto" e a duração que se tem em vista o "tempo constituído". Se tal fosse o caso estaríamos perante a apreensão de sons sucessivos e da própria sucessão de som, sucessão temporal, mas sem pre do ponto de vista do constituído. Contudo não é esta situação que Husserl tem em vista. Com efeito o autor afirma: "por objectos-temporais no sentido específico [na imanência real] nós entendemos os objectos que não são apenas unidades no tempo, mas que contêm neles próprios a extensão temporal" (V.Z.B. § 7, p. 384, sublinhado por mim). E que "esses objectos que contêm neles próprios a extensão temporal" são as Impressões Originárias é o que nos diz inequívoca e explicitamente o § 8 das V.Z.B.: "nós pomos agora fora de acção toda a apreensão e toda a posição transcendentes e tomamos o som co mo puro Datum Hylético" (p. 385, sublinhado por mim).

É afastando o mundo de objectos percebidos e descendo nas profundidades da percepção (o que quer que isto queira dizer) que Husserl julga encontrar o absoluto último e verdadeiro (cf. Ideen I p. 163), o hylético "num sentido mais profundo" (cf. V.Z.B. § 1), que é definido por oposição ao momento da unidade intencional que me dá sempre o objecto como já constituído. É este "hylético mais profundo" que, como diz o Husserl das Ideen I, deve ser passível de análise real quando "nós tratamos a vivência como se ela fosse um objecto ao mesmo título que qualquer outro, interrogando-nos sobre as partes ou sobre os momentos de que é realmente construída" (p. 181, texto já citado). É provável que as "partes" se

jam as impressões originárias e os "momentos" sejam os momentos temporais dessas impressões. É absolutamente improvável que tenhamos a mínima experiência de tudo isto.

Como já referi no parágrafo anterior deste trabalho (cf. § 20 (C) 2 (d) e 4 (iv)), para que a 'teoria' de Husserl acerca da relação entre percepção, retenção e temporalidade seja verdadeira, e mesmo trivialmente verdadeira, é necessário que nos reportemos ao constituído; podemos mesmo reportar-nos, e.g. pelo Gedankenexperiment da percepção da melodia, ao processo de constituição temporal das 'unidades' intencionais do som percebido em 'unidades' sucessivamente maiores (ligando, por exemplo, momento da canção à canção da cantora), mas essa descrição dá-nos sempre o constituído e o seu processo intencional (portanto: no objecto) de constituição e não o que putativamente se passaria na imanência real da vivência. Tal como eu posso sintetizar vários 'esboçados' (e não esboços no sentido de conteúdos hyléticos) no objecto obtendo assim um mesmo objecto dado intencionalmente em vários 'esboçados' também o posso fazer no que diz respeito às fases da melodia em relação à melodia. Do que se trata sempre, em qualquer dos casos, é da unificação objectiva e intencional e não da unidade de fusão imanente e real das impressões. Falar desta última é extrapolar para além do que me é dado, é passar da descrição, trivial mas verdadeira, para a explicação 'profunda' mas geradora de contradições: depois de eu ter unificado os momentos realmente imanentes como passo para a unidade intencional no objecto? E se só vejo

uma unidade porque razão falo da unificação das impressões na imanência real?⁽⁶⁾

Na terceira Secção das V.Z.B. os parágrafos finais são consagrados à exposição de como é a partir dos 'dados hyléticos' e da 'temporalidade imanente' se constituem as objectividades. Em particular, o parágrafo 43, que tem por título "Constituição das 'aparições das coisas' e das coisas. Apreensões constituídas e apreensões originárias", propõe uma primeira versão do que as Ideen I virão a chamar Teoria da Correlação. "A coisa que aparece, diz aí Husserl, constitui-se porque, no fluxo originário, se constituem unidades de sensação e de apreensões unas, e portanto, sem cessar, uma consciência de qualquer coisa, e, na sucessão contínua, uma apresentação da mesma coisa" (p. 120). E, mais adiante, "já tínhamos assinalado a analogia na constituição das unidades imanentes e transcendentais: os 'esboços-de-sensação' ('Empfindungs - Abschattungen') (...) têm a sua lei, o seu carácter essencial na sucessão originária, e constituem a unidade da sensação pela modificação (retencional) (Husserl reenvia aqui ao seu terceiro diagrama sobre o tempo, p. 445. Para o que o autor tem aqui em vista, pode o leitor do presente trabalho reportar-se ao diagrama do nível 5 do § 20 (C) (d) (ii); assim, de igual modo o mesmo se passa com os 'esboços' de coisa, dito de outra forma, com as 'aparições' que

(6) Granel, G., 1968, pp. 53-63. Trata muito desenvolvidamente desta questão. A sua conclusão (pp. 62-63), usando embora argumentos diferentes, aproxima-se do que aqui apresento: a dificuldade é insuperável no contexto da fenomenologia.

funcionam aqui como dados originários da sucessão originária" (p. 121-122).

É minha interpretação que o conteúdo destas afirmações contém o mesmo erro que tenho vindo a explicar. Com efeito, a primeira citação, se lhe retirarmos a referência às sensações redunda no seguinte: "a coisa aparece porque... apreensões unificantes constituem uma consciência de qualquer coisa sob a forma de uma sucessão contínua de apresentações (ou esboços de uma) mesma coisa". Contra esta afirmação nada haverá, naturalmente a objectar mas a sua trivialidade é patente. Afirma-se que "uma coisa aparece porque eu tenho consciência dela e a apreendo como 'a mesma coisa'". Se incluirmos a referência às sensações então ultrapassamos os limites do dado e somos imersos numa espécie de sensualismo intencional que gera as dificuldades que já conhecemos. A segunda citação, se lhe extrairmos a referência às sensações redunda no seguinte: "as percepções dos esboços da coisa, esboços que funcionam como dados originários da sucessão originária, são retidas de forma a constituírem unidades transcendentais". O que é, de novo, uma afirmação trivialmente verdadeira visto que se afirma apenas que: "eu percepciono uma coisa por esboços sucessivos como sendo sempre a mesma (unidade na sucessão) e, portanto, a consciência das minhas percepções anteriores é retida aquando das seguintes". Se incluirmos a referência às sensações então, como o texto explicitamente afirma, ficamos com 'unidades imanentes' e 'unidades trans
cendentes' e sendo as primeiras conteúdos reais das vivên-

cias, não parece possível fugir da objecção de que, subrepticiamente, as unidades imanentes têm o estatuto de verdadeiros 'objectos imanentes' que devem ser pensados como fazendo face aos objectos transcendentes definidos pelas unidades transcendentes. Por outras palavras, a crítica de Husserl contra a 'teoria' dos objectos imanentes, que subscrevemos inteiramente, atingiria aqui a própria 'teoria' fenomenológica. Vemos assim, de novo, em que redunda o "sensualismo-intencional" de Husserl e quais as contradições que levanta. (7)

A I.P., de 1907, contém uma ocorrência da expressão Imanência Real (reale Immanenz) que deve ser mencionada neste contexto: "considera-se como indubitável o que é realmente imanente porque ele não representa nada de outro (senão precisamente, aquilo que ele próprio é), porque ele não 'reenvia' a nada 'para além' dele próprio e porque tudo o que se visa nele é pleno e inteiramente dado de forma adequada e autêntica. De imediato, não se percebe nenhuma outra presença autêntica senão aquela do que é realmente imanente" (p. 5 sublinhado por mim).

Face a este texto, algumas observações, em defesa da nossa interpretação crítica, impõem-se: em primeiro lugar, se

(7) No Beilag XII (pp. 481-486) Husserl repete a mesma ideia confrontando percepção interna e externa. Para o leitor dessas páginas a nossa dissidência com Husserl estabelece-se em torno das fórmulas W_i e V_i e, sobretudo, $W_i [V_i(\dots)]$. Esta última parece-me indissociável de R sendo dado, como afirma o próprio Husserl, que $R(W_a) = V_a$. Nesta equivalência vejo eu um verdadeiro argumento a contrario face à posição que vimos mais acima ser a de Husserl segundo a qual as sensações e unidades de sensações nos seriam dadas como objectos na reflexão (cf. supra ponto 2 e citação das pp. 205 e 181 das Ideen I). Uma discussão destas fórmulas, aliás fácil de desenvolver, não nos traria nada de novo nem no que respeita à posição de Husserl nem no que respeita à nossa crítica.

ele for interpretado como afirmação de uma visão imediata dos conteúdos hyléticos realmente imanentes por oposição ao esboçado, dado em pessoa, na vivência, então ele está em contradição com textos publicados por Husserl e já citados neste trabalho das L.U. e das Ideen I, segundo os quais essa visão imediata é negada em prol da visão do (aspecto do) objecto. Esta interpretação deve portanto ser abandonada. Em segundo lugar, se o que se tem aqui em vista é uma visão reflexiva desses mesmos conteúdos então as objecções que já levantámos contra esta possibilidade aplicam-se aqui na íntegra. Por fim, se o que se pretende afirmar é simplesmente, que na reflexão eu tenho consciência de que a intenção objectivamente me dá, em pessoa, um aspecto do objecto e que nesta conformidade, o que é dado, o aspecto do objecto (e não a sensação) e o que é visado, de novo, o aspecto do objecto (e não a totalidade intencional do objecto) coincidem, então o texto não levanta qualquer espécie de objecção à nossa interpretação crítica, mas também não fornece qualquer espécie de argumento a favor da posição de Husserl que afirma a existência de conteúdos hyléticos realmente imanentes e diferentes do esboçado.

No que respeita à elaboração nas Ideen I da 'teoria' hylémorfica, muito do que considero essencial foi já dito acima (ponto 2). Aí se referiu quais os putativos conteúdos não-intencionais das vivências que Husserl considera serem realmente imanentes e, também, porque razão se objecta contra eles. Aí se referiu também que Husserl afirma a existên-

cia de dois estratos que constituem o fluxo das vivências, o hylético e o noético (cf. de novo, Ideen I p. 175) e porque razão também esta ideia não pode, quanto a nós, ser aceita. Aí se referiu por fim, como Husserl concebe a relação entre o hylético e o noético: como um composto em que a intencionalidade noética 'anima' ('beseelende') ou dá sentido (sinngebende) ao elemento hylético pertencente ao estrato não intencional (cf. de novo, citação da p. 172). É este último aspecto que iremos agora ver com mais detalhe.

Os §§ 85, 88 e 97 das Ideen I são solidários com o § 41 "A composição real da percepção e o seu objecto transcendente" já aqui analisado (cf. supra, § 20 (C), 3 (c) deste trabalho). Estes três parágrafos constituem mesmo o desenvolvimento do § 41 sob a forma de um programa fenomenológico de investigação. Esse programa é chamado por Husserl 'análise real' (reeller Analyse) à qual se opõe a 'análise intencional' (intentionaler Analyse, p. 201, a mesma ideia é repetida nas pp. 175, 181, 205 e 265). Conjuntamente, as duas análises, real e intencional, constituem a totalidade do programa fenomenológico. A primeira análise exerce-se sobre os dois estratos, noético e hylético, que segundo Husserl constituem o fluxo das vivências, e procura determinar as modalidades de 'animação' ou de 'doação de sentido' do hylético pelo noético bem como, em geral, a dualidade e a unidade destes dois estratos. A segunda consiste, na realidade, na elaboração da famosa "Teoria da Correlação" (acto-objecto ou, nas Ideen I, noese-noema). Mas, se estas duas análises são metodologicamente

distintas: a primeira correspondendo ao que Husserl chama "a fenomenologia orientada subjectivamente" e a segunda à "orientação objectiva da investigação fenomenológica"; elas são também complementares. Complementares em extensão: a totalidade da extensão conjunta das duas cobre todo o campo fenomenológico. Mas também complementares, mais profundamente, porque cúmplices: as modalidades como as vivências constituem o seu objecto intencional (análise intencional) supõem a clarificação da forma como os conteúdos reais dessas vivências se combinam entre si (análise real) com vista à constituição desse mesmo objecto. Em particular, a 'teoria' da correlação, correspondendo, como se disse, à análise intencional e, portanto, à orientação objectiva da fenomenologia, só aparece aos olhos de Husserl como uma teoria no sentido pleno da palavra porque se supõe que estão disponíveis os dados analiticamente obtidos na análise real. Se não fosse o caso, a 'teoria' da correlação apoiar-se-ia então exclusivamente na 'análise intencional', e estaria condenada a não produzir senão descrições trivialmente verdadeiras do tipo: "na percepção o objecto aparece como percebido", "na imaginação como imaginado", etc., e desenvolvimentos destas afirmações, que seriam igualmente triviais porque pertencentes ao mesmo nível de descrição que constitui evidência para as primeiras.

Para se poder passar para um 'outro' nível de evidência, mais 'profundo', é necessário conectar intimamente análise real e análise intencional; essa conexão assume no § 86 das Ideen I um nome: "der Gesichtspunkt der Funktion" (p.176).

O "ponto de vista da função" é aquele que se obtém quando se reúne sob uma mesma ideia estas duas: a ideia segundo a qual a análise real descobre componentes reais (hyléticos e noéticos) duas vivências, a ideia segundo a qual o estudo desses componentes reais pode ser perspectivado do ponto de vista 'teleológico', i.e., da sua relação ao objecto: "em vez de nos limitarmos à análise e à comparação, à descrição e à classificação ligadas às vivências consideradas separadamente, considera-se, diz Husserl, as vivências isoladas do ponto de vista 'teleológico' da sua função (...) a consciência unitária de um só e mesmo elemento objectivo" (pp. 176-177). Os problemas funcionais são, por isso, aqueles que "abarcam aproximadamente toda a esfera fenomenológica" (p. 176), e que resultam da conexão íntima entre os dois tipos de análises. Estes problemas funcionais, e não propriamente a análise intencional tomada isoladamente por uma qualquer abstracção metódica, merecem verdadeiramente o nome de problemas constitutivos da 'teoria' da correlação. Neste sentido também, a análise real dos componentes da vivência fornece o fundamento sem o qual a 'teoria' da correlação, ou o ponto de vista da função, não ganhariam alcance explicativo nem dimensão profunda. Ora, já o sabemos, há algo de errado nessa análise real.

Saliente-se, em primeiro lugar, que os referidos §§ 85, 88 e 97 das Ideen I nos quais a 'teoria' hylémorfica é exposta e, portanto, um primeiro e fundamental momento da análise real é levado a cabo, ocupam lugares funcionais na estru-

tura das Ideen I. E fazem-no no sentido preciso em que se retirássemos esses parágrafos deixaríamos de poder compreender a estrutura das Ideen I naquilo que ela tem de elaboração sistemática da 'teoria' fenomenológica da correlação. Em particular, se suprimíssemos o § 85 "hylé sensual e morfê intencional", o § 86 que versa sobre "os problemas funcionais" seria ininteligível e com ele todo o desenvolvimento posterior da Secção III, caps. III e IV (pelo menos até ao § 124), que trata precisamente de elaborar sistematicamente esses problemas funcionais e as primeiras respostas fenomenológicas a eles; se suprimíssemos o § 88: "componentes reais e intencionais da vivência. O noema", seria agora o conceito de noema e, por essa via, o conceito de correlação, ou de paralelismo noético-neomático, que mergulhariam na obscuridade e, com eles, igualmente toda a Secção III (e, no limite, também a Secção IV seria grandemente afectada); se, por fim, suprimíssemos o § 97 "que os momentos hyléticos e noéticos são momentos reais da vivência e os momentos noemáticos não reais" a situação seria idêntica à já descrita para as duas hipotéticas supressões anteriores. Esta situação não é, nas Ideen I, inédita. O seu antecessor notável é o § 41 "a composição real da percepção e o seu objecto transcendente" (compare-se com o título de § 88 dado já acima). Com efeito, como vimos a propósito da exposição e crítica da Prova da Unidade Eidética da Consciência (§ 20 (C)) a supressão deste parágrafo, ou melhor, a não aceitação da ideia nuclear que ele desenvolve: a distinção entre Imanência Real e Transcendência Intencional

tal como aí é exposta, levou-nos a uma crítica de fundo à Prova da Unidade e, em geral, à concepção fenomenológica da estrutura da experiência e da vivência e do próprio projecto fenomenológico, crítica da qual o presente § 22 deste trabalho se esforça ainda por elaborar, de forma mais sistemática e convincente. O elemento comum de todos estes parágrafos, 41, 85, 88 e 97, é fácil de destacar: a ideia da existência de uma classe de componentes realmente imanentes da vivência e a ideia que esta classe se compõe de duas subclasses: a sub-classe dos elementos noéticos e a subclasse dos elementos hyléticos (cf. o título de § 97 dado já acima).

O § 85 dá-nos a definição dessas subclasses em termos das funções que respectivamente lhes são imputadas: "nós temos, diz Husserl, então a necessidade de um novo termo que exprima todo o grupo (Gruppe) através da unidade da função e que sublinhe o contraste entre essa função e os caracteres informantes (formenden Charakteren); escolhemos para o efeito a expressão dados hyléticos ou materiais, também simplesmente matéria (Stoffe)" (p. 173). "Nós introduzimos o termo Momento noético (noetischen Moment) ou, mais brevemente, noese (Noese). Estas noeses constituem o elemento específico do Noûs no sentido mais lato da palavra; esse Noûs reenvia, através de todas as formas actuais da sua vida, às cogitationes e, seguidamente, às vivências intencionais em geral; ele abarca assim todos os elementos (e, no essencial, só estes) que formam a pressuposição eidética da ideia de norma (Norm). Simultaneamente, não há que lamentar que a palavra Noûs evoque

uma das suas significações características, a saber precisamente o 'sentido' ('Sinn') se bem que a 'doação de sentido' ('Sinngebung'), que se realiza nos momentos noéticos, abar-que uma diversidade de aspectos e não englobe senão a título de fundamento uma 'doação de sentido' que vem então acrescentar-se ao conceito pregnante de sentido (Sinn)" (p. 174, sublinhados por Husserl). Assim são baptizadas, em conformidade com a sua função, a hylé e a noese. Da primeira já demos anteriormente as especificações necessárias. Da segunda, alguns aspectos necessitam ainda de ser precisados.

A identificação primeira da noese é sempre, com o momento intencional. A sua identificação à ideia de norma pode que rer significar várias coisas conforme as normas que estiverem em consideração. Na sua máxima generalidade a ideia desta identificação, entre noese e norma, é sempre a mesma: ligação de um diverso (qualquer que seja a natureza deste) segundo uma regra. No caso que nos interessa presentemente, isso significa ligação do diverso hylético, e também noemático, segundo uma regra. A norma constitui neste caso a síntese intencional que prescreve uma unidade à diversidade de aparições do objecto (veremos já de seguida que este vai ser considerado por Husserl, o problema funcional fundamental). A última identificação da ideia de noese é, via Noûs, com a ideia de sentido, e, em especial, de 'doação de sentido'. Na afirmação em que esta identificação é feita, Husserl propõe, como vimos, uma distinção entre: 'conceito pregnante de sentido' e 'diversidade de aspectos'. É provável que Husserl tenha aqui em vista a distinção entre núcleo (kern) noemático

e noema completo (voll); é, de momento, suficiente reter a ideia de que em ambos os casos uma atribuição espontânea de sentido ocorre.

O mesmo § 85, e na sequência deste o § 86, propõem uma 'teoria' acerca de como é que se coordenam entre si estas duas funções: "Em qualquer caso no conjunto do domínio fenomenológico (...) esta dualidade e esta unidade notáveis da hylé sensual e da morfé intencional têm um papel dominante. De facto esses conceitos de matéria (Stoff) e de forma (Form) impõem-se-nos francamente (...) as vivências intencionais apresentam-se então como unidades graças a uma doação de sentido (no sentido muito lato do termo). Os dados sensíveis dão-se como matéria face às formações intencionais" (p. 172 sublinhados por Husserl). A dualidade hylé/morfé 'compreende-se' pelas próprias funções atribuídas aos componentes de cada um dos estratos e pela forma como esses componentes foram diversamente descritos. A unidade hylé+morfé necessita de explicações complementares. As Ideen I (fornecem as seguintes:

(i) os 'dados de sensação' fundem-se (zusammenschließen p. 75) segundo a espécie sensível a que pertencem (visual, táctil, etc.) para constituírem unidades concretas e sui generis: os 'campos' de sensação (konkreten Erlebnisseinheiten sui generis: den Empfindungs - 'Feldern' p. 75);

(ii) quanto à noese, esta, diz-nos o § 86, é "qualquer coisa de absolutamente original" por ela "a consciência é precisamente consciência 'de' qualquer

coisa; é da sua essência possuir um 'Sentido' ('Sinn'), este é a quintessência (Quintessenz) da 'Alma', do 'Espírito', da 'Razão'" (p. 176); o § 88 precisa esta ideia ao afirmar que "toda a vivência intencional, graças aos seus momentos noéticos, se torna precisamente uma vivência noética; a sua essência abriga (bergen) em si qualquer coisa como um 'sentido', e mesmo um sentido múltiplo; é sobre as bases destas doações de sentido e em ligação íntima com elas, que ela exerce outras operações (Leintungen) as quais se tornam assim 'plenas de sentido'" (p. 181, sublinhados meus);

se (i) e (ii) podem parecer ainda índices da dualidade noético-hylética, (iii) aponta já para a forma da sua unidade:

(iii) na unidade concreta da percepção esses 'dados' (já constituídos em unidades concretas definidas em (i)) são animados (beseelt) por 'apreensões' (Auffassungen) (§ 41, p. 75); a mesma ideia no § 85: "para além desses momentos sensuais encontramos um estrato que, por assim dizer, os 'anima' ('beseelende'), lhes dá um sentido (sinngebende) (ou que implica essencialmente uma doação de sentido, Sinngebung); é por meio desse estrato, e a partir do elemento sensual que em si mesmo nada tem de intencional que se realiza a vivência intencional concreta" (p. 172, sublinhados de Husserl). Eles

tornam-se assim "portadores de 'uma apreensão que os anima'" (p. 172); no § 86 a mesma ideia é repetida e, contra o sensualismo, é afirmado que "consciência não é um título para 'complexos psíquicos', para 'conteúdos' fundidos conjuntamente (zusammengeschmolzene) para 'feixes' ('Bündel') ou fluxos (Ströme) de 'sensações' que, por não terem um sentido (sinnlos), poderiam sofrer qualquer mistura (Gemenge) sem nunca engendrarem um 'sentido' ('Sinn') (...) a consciência difere então toto coelo do que o Sensualismo (Sensualismus) apenas quer ver nela, matéria (Stoffe) que é em si (an sich) sem sentido e irracional (sinnlosen, irrationalen)" (p. 176); em particular, "não se devem considerar as vivências como coisas mortas como 'complexos de conteúdos', que simplesmente existem (die bloß sind), mas não significam (aber nichts bedeuten), não querem dizer nada (nichts meinen)" (p. 178); e, de novo, a mesma ideia é repetida no § 97: "o que é que se encontra, pergunta-se Husserl, realmente (reell) contido na percepção, como pura vivência (como resíduo fenomenológico), da mesma forma que estão contidas no todo as suas partes, os seus elementos e os seus momentos indivisíveis? Já destacámos, de passagem, as suas partes componentes autênticas, reais (reellen), sob o título de componentes materiais (Stoffliche) e noé-

ticos" (p. 202, eu sublinho: unabstrückbaren Mo-
mente, os outros sublinhados são de Husserl); ora,
continua Husserl, "já referimos acima, que a maté-
ria é 'animada' pelos momentos noéticos, ela supor-
ta (quando o eu está virado não para ela mas para
o objecto) 'apreensões', 'doações de sentido', que
nós apreendemos na reflexão sobre (an) e com a ma-
téria" (p. 203).

A função de unificação da matéria à forma está portan-
to, em conformidade com (iii), a cargo da noese. Tipicamente
ela consiste numa 'animação' (beseelen), numa 'apreensão'
(Auffassungen) numa 'doação de sentido', a consciência é cons-
ciência 'de' um objecto; ou, dito de outra forma, o objecto
é representado ou figurado (darstellende). Temos assim:

- (iv) a função intencional da consciência determinada
como unidade da hylé e da morfê (noese) na qual
a primeira sendo apreendida, animada ou dotada de
sentido pela segunda, cumpre a função de figurar o
objecto. É, com efeito, o que nos propõem todos os
parágrafos das Ideen I que tratam desta questão. O
§ 41: "nesta animação os 'dados' exercem a 'função
figurativa' ('darstellende Funktion'), ou, o que
é o mesmo, unindo-se a ela operam o que chamamos
'o aparecer de' ('Erscheinen von') cor, forma,
etc." (p. 75, sublinhado por Husserl); o § 86 afir-
ma: "... a maneira como as noeses, ..., ao anima-
rem a matéria e ao combinarem-se em sistemas con-

tínuos e em sínteses unificadoras do diverso, ins-
tituem a consciência de qualquer coisa" (p. 176,
sublinhados por mim); e o § 97 reitera que "a 'cor
sensual' (Empfindungsfarbe) é o momento hylético
da vivência concreta no qual 'se esboça' ('abscha-
ttet') a cor 'objectiva' ('objektive' Farbe)" (p.
202). Este 'esboçar-se da cor objectiva' seria, se-
gundo Husserl, possível porque "a vivência inclui
na sua composição 'real' ('reellen' Bestand) não
apenas os momentos hyléticos (as cores, os sons
sensuais, etc. - die Empfindungsfarben, - tone,
usw.), mas também as apreensões que as animam (sie
beseelenden Auffassungen) - e então, tomando os
dois (momentos) conjuntamente (also beides in eins):
também o aparecer (das Erscheinen) da cor, do som
e de qualquer outra qualidade do objecto (das Ge-
gensandes)" (p. 203-204, sublinhados por Husserl):

E, é desta forma patente que nesta suposta união entre
hylé e morfê (ou o que é o mesmo, hylé e noese) os papéis
atribuídos a cada um dos componentes da união são desiguais:
a união está a cargo da noese, a hylé é animada pela primeira.
Esta desigualdade é afirmada explicitamente por Husserl. Afir-
ma-se assim:

- (v) no § 85, que: "as considerações e as análises feno-
menológicas que dizem especialmente respeito ao
elemento material podem ser chamadas fenomenologia
hylética: aquelas que se reportam aos momentos noé

ticos, fenomenologia noética. As análises de longe mais importantes e frutuosas são do lado noético" (p. 175, sublinhados de Husserl); e no § 86, que "naturalmente o hylético puro se subordina (ordnet ... unter) à fenomenologia da consciência transcendental. Ele tem também o carácter de uma disciplina autônoma; como tal ele tem valor em si próprio, mas, por outro lado, do ponto de vista funcional (funktionellen Gesichtspunkte) ele não tem significação senão na medida em que fornece uma trama possível (mögliche Einschläge) do tecido intencional (intentionale Gewebe), uma matéria possível (mögliche Stoffe) para as formações intencionais (intentionale Formungen). Se se considerar não apenas a dificuldade mas também a ordem de precedência dos problemas por relação à ideia de um conhecimento absoluto (der Idee einer absoluten Erkenntnis), o hylético revela-se muito abaixo (tief unter) da fenomenologia noética e funcional (estas duas sendo aliás inseparáveis)" (p. 178). Deixa-se no entanto sem resposta nas Ideen I as questões acerca da existência separada da hylé e da noese (ou morfê). É, de resto, o que é dito na passagem seguinte: "não é aqui o lugar de decidir se, no fluxo das vivências, essas vivências sensuais são sempre e necessariamente portadoras de alguma 'apreensão que as anima', ..., dito de ou-

tro modo, se elas estão sempre implicadas em funções intencionais. Por outro lado, deixaremos igualmente em suspenso, para começar, a questão de saber se os caracteres que instituem essencialmente a intencionalidade podem ter uma plenitude concreta sem infraestruturas sensíveis (...). Quanto às questões deixadas assim em suspenso, poderíamos intitulá-las: matéria sem forma e forma sem matéria" (pp. 172-173, sublinhados de Husserl).

Temos assim descrito de (i) a (v), o movimento que especifica o tipo de unidade notável, (iii) a (v), que Husserl afirma existir entre a hylé ou matéria e a noese, ou forma; unidade que, como veremos, se destinará a estabelecer uma das principais fundações com base nas quais se deverá edificar a 'teoria' da correlação ou, o que é o mesmo, a 'teoria' da constituição.

Naturalmente que, em conformidade com o que tenho vindo a propor, a minha interpretação irá no sentido de negar essa 'unidade notável' tal como Husserl a caracteriza e, consequentemente, de afirmar o colapso da teoria. As razões gerais que me levam a acreditar que tal é o caso são as mesmas que tenho vindo a aludir. É, contudo, possível especificá-las em face desta 'nova' situação.

Começemos então por (i) e (ii). A noese é aí definida como espontaneidade intencional, pura e originária, (i.e. irreductível) e enfaticamente identificada à quintessência da Alma, do Espírito, da Razão. Essa espontaneidade é subsequentemente

identificada a uma operação (Leistung) intencional de doação de sentido (Sinngebung). Creio que estas decisivas afirmações de Husserl são, no essencial, correctas. Uma teoria filosófica, psicológica, ou mesmo linguística, que parta de um pressuposto contrário condena-se a "perder" o primeiro e fundamental momento do fenómeno que procura descrever e, como tal, está à partida anquilosada. É-me de resto difícil imaginar em que podia consistir uma alternativa, ou uma proposição contrária a (ii). Talvez, como parece sugerir Husserl, uma afirmação de que os processos conscientes consistiriam tipicamente em "conteúdos de sensações fundidos conjuntamente... sem nunca engendrarem um sentido" (p. 176 texto citado em (iii)). Mas, ao contrário do que parece afirmar Husserl, não creio que algum filósofo tenha alguma vez proposto uma 'teoria' que partisse de um postulado deste tipo. Proponho portanto que se guarde (ii): a doação de sentido, espontâneo e intencional, é a quintessência da Alma ou, o que melhor a caracteriza de modo originário. É agora oportuno caracterizar melhor o fenómeno que se pretende esclarecer.

Trata-se de determinar a natureza da nossa experiência e, nesse contexto, da nossa relação ao objecto. Essa determinação, enquanto fenomenológica, deve ocorrer com base no dado à consciência e não em hipóteses explicativas do tipo naturalista. Quando se afirma que a doação de sentido é a quintessência da Alma a pergunta que imediatamente ocorre é: o que é, neste contexto e exclusivamente nele, a Alma? Na página anterior à da citação que reproduzimos e que identifica doação de

sentido com a quintessência da Alma, Husserl tinha afirmado o seguinte: "A 'psicologia sem alma' ('Psychologie ohne Seele') confunde, parece-nos, a exclusão (die Ausschaltung) da entidade-Alma (Seelenentität) no sentido que essa palavra assumiria numa qualquer nebulosa metafísica da Alma (nebulösen Seelenmetaphysik), com a exclusão (die Ausschaltung) da alma em geral (Seele überhaupt), quer dizer, da realidade (Realität) psíquica dada de facto na empiria (in der Empirie faktisch gegebenen) e cujos estados (Zustände) são as vivências. Esta realidade não é de forma alguma o simples fluxo das vivências, ligado ao corpo e submetido de algum modo às regulações empíricas (empirisch geregelt), para as quais os conceitos de disposições (Dispositions) psíquicas serviriam de índice (Indices). " (p. 175), Husserl sublinha Zustände, eu, Dispositions). É útil distinguir neste texto três aspectos. Por um lado, a ideia de uma entidade-Alma é negada no âmbito da teoria que se pretende afirmar. A doação de sentido é a quintessência da Alma, mas esta não é uma entidade metafísica. Por outro lado a realidade psíquica da alma é afirmada. A doação de sentido é a quintessência de uma realidade psíquica cujos estados são as vivências. As vivências são então essencialmente intencionais, elas têm um sentido. Por fim, é afirmado a disjunção entre fluxo e corpo próprio, entre regulação empírica e disposição. Este último aspecto, a disjunção, é crucial.

É muito pouco provável que tenha havido algum filósofo que se identificasse com a posição sensualista tal como Husserl a descreve (cf. citação dada acima e ponto (iii)) e,

portanto a crítica que Husserl lhe dirige, extremando ao exagero a posição contrária, torna-se demasiado fácil. Mas é muito provável que tenha havido, e haja ainda hoje, filósofos que considerem como descrição relativamente adequada da natureza da nossa experiência e da nossa relação aos objetos aquela na qual se afirma que: as vivências são os nossos estados mentais, o fluxo das vivências encontra-se ligado ao corpo próprio e nessa medida submetido a regulação empíricas, possuímos também disposições (inatas) para responder espontaneamente e de uma certa maneira às estimulações das nossas superfícies nervosas (sensações), e de produzir mesmo uma resposta 'torrencial' a essas estimulações, resposta iminentemente dada sob a forma de linguagem. Ora, uma caracterização deste tipo, sendo tipicamente empirista põe perigosamente em causa não a irreducibilidade da espontaneidade intencional, mas sim a necessidade e mesmo a possibilidade, de "partir da consciência pura" e dos seus "estados" para a descrição da estrutura da experiência e da nossa relação aos objetos. Antes de continuarmos a desenvolver esta última questão focalizemos melhor a nossa atenção no tipo de descrição que, através das disjunções, Husserl pretende 'curto-circuitar'.

As versões clássicas, modernas, deste tipo de descrição encontram representação adequada, e.g., na filosofia de David Hume e, em particular, na sua doutrina acerca da relação entre impressões e ideias. Mas não é para ela que nos voltaremos agora. De Hume até hoje a determinação empirista do estatuto filosófico da sensação, ou impressão, evoluiu e

muito. A versão actual, contemporânea do empirismo ganha em ser identificada com a filosofia de W. Quine. Esta filosofia procura acomodar a sensação no contexto do seu programa, sem com isso cair nos erros que podem ser imputados quer ao empirismo clássico, quer, caso que nos interessa sobretudo, à Fenomenologia de Husserl. As novidades próprias do empirismo quineano são múltiplas. Interessa-nos aqui ilustrar: 1º) a compatibilidade das afirmações da espontaneidade, digamos, da razão e da existência de disposições inatas com a posição empirista – compatibilidade insuspeitada por Husserl; 2º) a identificação da noção de espontaneidade essencialmente com o fenómeno de 'produção linguística' – e não, como queria Husserl, simplesmente, ou pelo menos essencialmente, com um acto de consciência; 3º) a forma como este novo empirismo pode acomodar sem contradição a noção de sensação, ou impressão, no quadro do seu programa de investigação – e não acusta de uma disjunção problemática entre "realidade psíquica dada de facto na empíria" e "regulação empírica ligada ao corpo próprio", como propõe Husserl (cf. citação supra da p. 175).

Uma boa ilustração da posição de Quine pode ser dada através do texto seguinte: "Carnap e outros positivistas lógicos do Círculo de Viena empurraram já o termo 'metafísica' para um uso pejorativo [idêntico ao que aqui faz dele Husserl], como conotando sem sentido; e o termo 'epistemologia' segue-se-lhe. Wittgenstein e os seus seguidores, principalmente em Oxford, encontraram uma vocação filosófica residual na terapia [Heidegger, um pouco pelas mesmas razões, encon-

trou essa vocação na poesia]: curar os filósofos da ilusão de que existiam problemas epistemológicos. Mas eu penso que chegados a este ponto pode ser mais útil dizer antes que a epistemologia continua (still goes on), se bem que numa nova base (in a new setting) e num estado clarificado (a clarifical status) [Quine fala aqui por oposição à 'antiga base' e ao 'estado não clarificado' que, identifica grosso modo com a filosofia da consciência]. A epistemologia, ou qualquer coisa de semelhante, cai simplesmente dentro de um capítulo da psicologia e, portanto, da ciência natural. Ela estuda um fenômeno natural, a saber, um sujeito físico humano (a physical human subject). A este sujeito humano é acordado um 'input' controlado experimentalmente [tipicamente este 'input' é concebido como uma irritação das suas superfícies nervosas] ... - e ao longo do tempo o sujeito debita como 'output' uma descrição do mundo externo tridimensional e a sua história. A relação entre o 'magro' (meager) 'input' e o output torrencial (torrential) é uma relação que somos motivados a estudar em certa medida pela mesma razão que sempre motivou a epistemologia; em particular para ver como é que a evidência se relaciona com a teoria, e de que formas (in what ways) a nossa teoria da natureza transcende toda a evidência disponível" (Quine, 1969, pp. 82-83; Quine identifica evidência com estimulação sensível "the stimulation of his sensory receptors is all the evidence anybody has to go on" ob. cit. p. 75). Saliente-se a "proximidade" entre a seguinte afirmação de Quine: "ver de que forma é que 'a estimulação dos nossos

receptores sensíveis' se relaciona com a teoria e de que forma a nossa teoria da natureza transcende toda a 'estimulação dos nossos receptores sensíveis disponível'" com esta outra de Husserl; ver "de que modo as noeses, por exemplo no caso da [teoria da] Natureza, animando a matéria e combinando-se em sistemas contínuos e em sistemas unificadores do diverso instituem a consciência de qualquer coisa" (p. 176). Na realidade, o poder criativo da espontaneidade da razão está até mais presente na afirmação de Quine do que na de Husserl, onde parece que o paralelismo noético-hylético é mais acentuado contrastando com a assimetria (magro/torrencial) que propõe Quine. (Husserl posteriormente 'corrige' um pouco esta ideia ao afirmar que "o mesmo complexo material pode suportar apreensões múltiplas, saltando de umas a outras por intervalos discretos, e em função dessas apreensões são objectivadas diferentes que acedem à consciência" p. 207, sublinhado por Husserl).

É, portanto, possível afirmar a espontaneidade da doação de sentido, ou seu carácter produtor (ou 'criador') até, afirmar também a existência de estados (Zustande) psíquicos, e de intencionalidade, permanecendo empirista (e não sensuálista) e negando a necessidade, e mesmo a possibilidade, de uma filosofia da consciência (vimos como a descrição proposta por Quine ilustra esta possibilidade). A conciliação faz-se articulando linguagem (como produto dessa espontaneidade) e estimulação sensível como única evidência disponível (note-se que Quine admite que a estimulação verbal é uma forma de

estimulação sensível, cf. Quine, 1960 §§ 3 e 8).

O que quer que se pense do programa de Quine para uma epistemologia naturalizada (cf., e.g., Quine, 1969 pp. 69-90 e Koenblith, Husserl., ed. 1985; esta última obra é uma colecção de ensaios críticos e do próprio Quine sobre a naturalização da epistemologia), discutível como seguramente ele é, parece-me que nem a plausibilidade da descrição proposta por este autor e citada acima, nem a possibilidade de conciliar espontaneidade e empirismo (e não sensualismo) podem ser postas em questão. Com efeito ambas, plausibilidade da descrição e possibilidade da conciliação, radicam nas seguintes afirmações: em conformidade com o que nos ensina a ciência natural do nosso tempo (em particular, a fisiologia) estamos sujeitos a estimulações dos nossos receptores sensíveis; estas estimulações igualmente em conformidade com o que nos ensina a ciência natural do nosso tempo (no caso, a física e a fisiologia), têm a sua fonte no mundo físico exterior e no corpo próprio; face a estas estimulações produzimos um discurso que é 'torrencial' no sentido em que transcende em muito essas estimulações; tipicamente, esse discurso versa objectos físicos comuns, estruturas físicas, estados mentais, números, etc. (No fundo, versa sobre todas as coisas de que dizemos haver 'consciência de...'). Um aspecto interessante destas afirmações reside no facto de a contribuição da ciência natural poder variar: podemos, por exemplo, supor que a estimulação será concebida como uma transmissão de energia eléctrica ou de qualquer outra ainda desconhecida, mas seja que caso for, permanece o facto de que a nossa resposta a essa estimu

lação é espontânea, torrencial e criativa, i.e., transcende-a sempre. E, naturalmente, a situação filosófica e epistemologicamente pertinente é a que ocorre já do ponto de vista da resposta à estimulação (um pouco como Husserl a situava do ponto de vista da função) e não do ponto de vista da estimulação, qualquer que venha a ser natureza que a ciência natural lhe atribua. (Naturalmente que esta situação seria circular se Quine pretendesse fundar a ciência natural na epistemologia. Mas não pretende, cf. Quine, 1969 pp. 75-76).

É importante salientar que a epistemologia naturaliza da não releva, pelo menos prima facie, da filosofia, mas da psicologia. A primeira, como afirma Quine noutros lugares, especula a alguns passos de distância do laboratório. Em especial, o seu interesse incide sobre a linguagem (o 'output' torrencial). Esta, como também afirma Quine, é essencialmente pública, extrovertida. Nesta conformidade, pretender pensar a relação entre sensação e linguagem como sendo um problema filosófico, mais precisamente, pretender pensar o 'percurso' que vai da sensação à linguagem, é confundir o ponto de vista do filósofo com o do psicólogo e, por fim, não fazer justiça a nenhum dos dois. O filósofo clarifica, analisa e especula acerca da linguagem, da sua estrutura, do modo como a aprendemos e a usamos e do seu estatuto nas teorias. Para o filósofo, no que respeita à sensação é suficiente saber que "existem frases mais directamente conectadas com o que o psicólogo determina como sendo estimulação"; e estas frases não são, Quine considera este aspecto crucial, acerca de sensações, de terminais ou receptores nervosos, de irritação das superfí

cies nervosas , etc.; são frases observacionais do tipo "está a chover", "é leite", etc. (cf. Quine, 1981 pp. 24-30). Digamos que "abaixo" destas frases e em direcção à sensação o filósofo já não pode ir. Mas vai o psicólogo que estudará no laboratório, e.g. relações entre o que chamará impressões (de tipos diferentes) e percepções (cf. no fim deste ponto 3, dois exemplos que aí dou deste tipo de investigação).

O aspecto filosoficamente mais importante desta forma de lidar com as sensações é o seguinte: no mesmo movimento em que assume a existência de impressões pode então Quine desbaraaçar-se do "problema filosófico da sensação"; este é, de direito e de facto, um problema psicológico-experimental.

Sugeri acima que existe à primeira vista alguma 'proximidade' entre algumas das afirmações de Quine e outras de Husserl. As diferenças são contudo, profundas. Digamos que a intencionalidade seria para Quine apenas uma disposição para "dotar de sentido algo" (frase, estado mental, ou objecto) e que, enquanto disposição não tem estrutura própria que se possa exhibir por descrição (cf. sobre 'disposição' Quine, 1973 §§ 3-4). Ao passo que para Husserl a intencionalidade será pensada como um tecido (Gewebe) cuja trama (Einschage) são as sensações (p. 178). E somos assim naturalmente conduzidos a (i). É que Husserl para fazer valer a sua posição tem, por um lado, necessidade de separar o corpo próprio do fluxo das vivências (Diese (psychischen) Realität ist keineswegs der bloße Erlebnisstrom gebunden an den Leib p. 175) mas ao mesmo tempo, de manter uma referência, interna à vivência, à

sensação como matéria (Stoff). Pelo primeiro movimento, a separação, Husserl esforça-se por se autonomizar do empirismo, sem dúvida bem mais perigoso do que o sensualismo tal como o descreve e critica; pelo segundo movimento, Husserl esforça-se por "dar densidade" ao campo da consciência, torná-lo uma 'trama hylética' num 'tecido intencional'. (cf. p. 178, texto já citado em (v)). Com a referência à sensação entendi da como estimulação dos receptores sensíveis do corpo não ultrapassaríamos o empirismo. Sem a referência à sensação como "dimensão profunda da vivência" não ultrapassaríamos o nível da descrição trivial. Nec tecum nec sine te. Em particular, os dados da sensação devem fundir-se (Zusammenschließen) em unidades concretas e unir-se depois ao tecido intencional. A relação entre sensação e espontaneidade (intencional) interioriza-se assim na 'unidade realmente imanente' de ambas.

Em Quine essa mesma relação é absolutamente exterior: não há nenhuma tentativa de descrição da passagem "íntima" da estimulação à resposta linguística. Não se compreende sequer em que é que tal descrição consistiria: numa descrição física, fisiológica? Mas então não se estaria a descrever a relação entre a linguagem e os objectos, mas um estado físico ou fisiológico de um sujeito e perder-se-ia por completo a transcendência da linguagem face à evidência sensível, e embarcar-se-ia num projecto reducionista que, nestes termos, Quine rejeita absolutamente (cf. Quine, ob. cit., p. 77-79) ⁽⁸⁾. Por

(8) A teoria de Quine desenvolve-se pela determinação do conceito de 'stimulus meaning' e de 'módulo de stimulus meaning' já do ponto de vista da linguagem: "o 'stimulus meaning de uma frase para um sujeito su-

ser uma relação absolutamente exterior, isto é, uma relação que é pensada já e sempre do ponto de vista da espontaneidade (que em Quine se identifica à linguagem), Quine não tem necessidade de postular nenhuma 'teoria' da sensação e da sua relação com o intencional, ou com a consciência propriamente dita (i.e., pensada na sua Quintessência). A 'teoria da sensação' é abandonada à ciência natural (fisiologia); a relação entre estimulação e espontaneidade é exibida do exterior, sem conexão íntima filosoficamente descritível. Quine estaria seguramente mais de acordo com Brentano ao considerar a sensação um 'fenômeno físico', do que com Husserl, quando diz do seu mestre que "sem dúvida Brentano não tinha ainda encontrado o conceito de momento material (da vivência) e pela razão de que

mariza (sums up) a sua disposição para dar o seu assentimento ou dissentimento a essa frase em resposta a uma estimulação presente" (Quine, 1960, p. 34 cf. todo o § 8). Para uma aproximação entre a Fenomenologia de Husserl e o empirismo clássico, cf., Wahl, J. 1952 pp. 6-34 e 1959 pp. 119-131 (e discussão, ob. cit., pp. 132-142).

Recentemente, autores há, sobretudo norte-americanos, que, tal como eu aqui fiz, propõem estudos de aproximação e de contraste entre Quine e Husserl, e.g., Mohanty, J., 1985, ensaio 12, intitulado "On the roots of reference: Quine, Piaget and Husserl" (pp. 167-190). Mohanty conclui nesse estudo que "as semelhanças quer do programa quer da forma actual de o executar, entre a 'psicogênese' de Quine e a 'genealogia' de Husserl são notáveis. E também instrutivas. Pois mostram que conceitos como 'estímulo', 'afecção', 'prazer', 'hábito', 'associação' e 'traço' ocupam um lugar independentemente do sistema (framework) behaviorista e fisicalista em que usualmente os encontramos. Mesmo numa psicologia fenomenológica pura eles têm o seu papel legítimo na medida em que 'descrevem' aspectos da experiência pré-predicativa" (p. 187). É pena, creio, que Mohanty, tenha sido completamente insensível a: 19) a forma como esses conceitos podem ser acolhidos no quadro do programa behaviorista e, simultaneamente, muito do conteúdo a atribuir a esses conceitos pode, neste quadro, depender pesadamente da ciência empírica e não da reflexão filosófica; e, 20) ao facto de que a introdução desses conceitos no quadro do programa fenomenológico se é necessária para 'simular profundidade', ela gera, eo ipso, as dificuldades e contradições resultantes dessa 'interiorização da relação intencionalidade/sensação', de que tenho vindo a falar.

não teve em conta a ruptura entre 'fenômenos físicos' como momentos materiais (dados da sensação) e 'fenômenos físicos' como momentos objectivos que aparecem na apreensão noética dos primeiros (cor da coisa, etc.)" Ideen I pp. 174-175). É de novo, a distinção entre 'esboço' (subjectivo e realmente imanente) e 'esboçado' (dado no objecto) que Husserl usa agora contra Brentano. Já tivemos ocasião de criticar esta distinção. Assumindo essa crítica, a posição de Brentano parece-nos quanto a este ponto mais correcta que a de Husserl: a sensação é um 'fenómeno físico', ele deve ser explorado pela fisiologia sob a forma de estimulação dos nossos receptores sensíveis, das nossas superfícies nervosas (do corpo próprio): em especial, a teoria na sensação, qualquer que ela seja, não é uma teoria que caiba à filosofia elaborar.

Vimos que a promoção da sensação a componente (da textura) da vivência gera a ideia de uma relação íntima entre este putativo componente da vivência e este outro: a noese. É então para um comentário dessa relação que agora nos viramos.

Chegamos assim a (iii), (iv) e (v). Tipicamente (iii) consiste na explicitação dessa "unidade íntima e notável" que Husserl afirma ver e existir no 'interior' da vivência: a unidade entre hylé sensível e morfê (ou noese) intencional. Três expressões usa Husserl para especificar essa unidade: 'animação', 'apreensão', 'doação de sentido'. Estas três expressões designam uma função: figurar o objecto (é o que nos é dito em (iv)). Nessa função, afirma-se em (v), o papel preponderante cabe à noese. Porquê? Porque, é-nos dito, é esta

que anima a matéria dada pela sensação. De que evidência se pode socorrer Husserl para apoiar esta afirmação? Em especial, como pode Husserl obstaculizar uma descrição alternativa e contrária do tipo: são as sensações que fundindo-se (Zusammenschließen) em unidades concretas sui generis (tal como é dito em (i)) produzem, como efeito dessa fusão 'espontânea', o fenómeno de "consciência de...", de "sentido", que tipicamente identificamos com a noese? Será que Husserl pode 'responder' a esta objecção, a esta descrição rival e alternativa da sua afirmando que 'vê' a situação contrária? Tal pareceria mais uma disputa arbitrária do que uma polémica filosófica séria. Será que Husserl poderá responder simplesmente reafirmando que a função de 'apreensão' incumbe à noese? Mas então que fazer de afirmações do tipo: "mas, em profundidade, é o hylético que, combinando-se, produz a própria apreensão noética"; afirmando agora que essa combinação já está a cargo da noese? Mas como responder à negação desta última afirmação (do tipo: "não, ela está a cargo da hylé")? Creio que não é necessário prolongar esta disputa para que dela se possa desde já extrair a conclusão seguinte: ao aceitar que as sensações façam parte da composição real da vivência, Husserl envolve-se imediata e irremediavelmente, numa disputa de terreno com o sensualismo. Disputa que só a versão caricatural da doutrina sensualista, que as Ideen I apresentam, pode criar a ilusão de que a Fenomenologia tem direito de propriedade sobre o terreno da sensação. Disputa na realidade estéril, pois, do ponto de vista da consciência, a sensação é o "terreno de ninguém"

e, do ponto de vista dos 'receptores sensíveis' localizados no corpo próprio ela é o terreno incontestado (creio) da psico-fisiologia ou, no máximo, da psicologia experimental de raiz fisiológica (qualquer que ela seja). Em particular, afirmamos que não sabemos o que seja "unir uma noese a uma sensação" ou "apresentar uma matéria sensível" ou "animar um dado hylético", ou "dotar de sentido uma unidade sui generis de sensações fundidas e do mesmo tipo", porque, condenados como estamos a ver as coisas já do ponto de vista da consciência, é sempre o objecto, qualquer que ele seja (estado psíquico ou físico) que percebemos e não uma putativa 'estrutura fina' que na imanência real da vivência seria o seu representante psíquico. Nesta conformidade, afirma-se também que a teoria da unidade hylé+noese tal como vimos que Husserl a propõe é inaceitável, e mesmo incompreensível.

As afirmações com que acabámos este último parágrafo afiguram-se-me graves e pesadas de consequências filosóficas. Em particular, duas têm vindo a ser propostas uma e outra vez pelo menos desde o início do presente § 22 deste trabalho: 1ª) não existe uma "teoria filosófica da sensação", ou da "sensação e de mais qualquer outro elemento (noese, percepção, tempo) que se lhe associaria"; 2ª) para informações acerca da sensação viremo-nos para a psicologia empírica, para a fisiologia, ou mesmo para a física. Incidentalmente, vimos também ser esta a sugestão de Quine.

Do ponto de vista filosófico pode-se, no máximo, afirmar que (was) há sensações (como pressuposto extra filosófi-

co) mas não como (wie) se comportam estas na construção da experiência, em particular, da percepção. Estamos sempre já do ponto de vista desta última, e retroceder abaixo dos seus limites é coisa que enquanto filósofos (seja a nossa filosofia centrada na consciência ou na linguagem) não podemos fazer. Estas afirmações buscam a sua plausibilidade de duas linhas de raciocínio distintas e que apenas se conjugam aqui para inviabilizar, ou sugerir a inviabilização, dessa 'teoria' filosófica, em particular fenomenológica, que acolhe no seu seio a sensação e procura falar dela. A primeira linha de raciocínio reside no facto de, como me esforcei por mostrar, a referência no interior de uma 'teoria' filosófica, no caso fenomenológica, à sensação, gerar uma falsa ilusão de profundidade e, também o vimos, uma contradição com outros aspectos da própria 'teoria' que se pretende propor. A segunda linha de raciocínio assenta, pesadamente, no que se supõe poder ser uma explicação psicológica empírica como alternativa preferível à 'explicação' fenomenológica que tem vindo a ser criticada. A intersecção das duas linhas no "ponto" a que chamei "teoria" filosófica da sensação produz uma afirmação do tipo: "a filosofia, no caso a fenomenologia, pretendia dar uma explicação filosófica de como a sensação contribui para a estrutura da nossa experiência mas essa pretensão é vã, quem pode elaborar progressivamente uma explicação desse tipo é a psicologia experimental ou a psicofisiologia". Naturalmente que o leitor destas linhas perguntar-se-á em que consiste e onde está uma explicação psicológica do tipo que se tem

aqui em vista? Felizmente, ela está facilmente disponível e creio que é de molde a corroborar a minha sugestão.

Cerca de 70 anos depois de Husserl se ter perguntado nas VZB como descrever fenomenologicamente a percepção do movimento (cf. V.Z.B. §§ 20-13) o psicólogo Paul A. Kolars ⁽⁹⁾ procura responder em detalhe por via experimental a uma questão afim. A 'resposta' de Husserl envolvia lembremo-lo, referências à relação entre impressão, tempo imanente e percepção. Vimos no § 20 deste trabalho porque razão esta 'resposta em profundidade' é inaceitável e gera mesmo contradição. Seguidamente, veremos alguns aspectos significativos de como se constrói uma resposta psicológica e experimental a esta questão.

Uma distinção é feita entre movimento real, quando percebo algo que realmente se desloca num espaço, e movimento aparente. O mais simples e mais conhecido fenómeno de movimento aparente ocorre quando uma mancha projectada contra um pano de fundo contrastante (e.g., uma mancha de cor roxa projectada numa tela branca) é exposta muito brevemente, seguida, depois de um curto intervalo de tempo,¹⁰ a 45 milésimos de segundo, pela exposição de uma mancha igual projectada no mesmo pano de fundo a curta distância de onde, há milésimos de segundos atrás, estava a anterior. As variações significativas desta experiência são as seguintes: se reduzirmos o intervalo

(9) Paul A. Kolars Aspects of Motion Perception, Pergamon Press, Oxford, 1972; colho a informação de Goodman, N., 1978 pp. 72-89. É a esta obra de Goodman que se reportam as citações do texto que se seguem.

de tempo abaixo do já referido vemos duas manchas projectadas simultaneamente; se aumentarmos o intervalo de tempo acima do referido acima vemos duas manchas projectadas sucessivamente; mas no interior do intervalo de tempo especificado (10-45 milésimos de segundo) vemos uma mancha em movimento da primeira posição para a segunda (cf. Goodman, 1978, p. 72). Ter-se-ão reconhecido aqui todos os elementos do 'enigma do tempo' que preocupavam Husserl nas V.Z.B.: simultaneidade/sucessão, momentos (lapsos) de tempo/percepção do movimento. Ser-me-á também permitido lembrar que no § 20 tentei mostrar a forma como Husserl confunde vários tipos de evidências diferentes acerca do tempo, e gera assim ilusão de profundidade, e também contradição. E como cada uma dessas evidências considerada separadamente pode abrir um programa extra-filosófico de investigação, no caso presentemente em consideração, o programa psicológico que procura esclarecer aspectos da consciência do tempo. Mas, voltemos à questão. De acordo com Kolers, citado por Goodman, este fenómeno descrito acima era "a well-known laboratory curiosity" quando em 1875 Sigmund Exner o submeteu formalmente pela primeira vez a uma experiência, mas até ao trabalho de Max Wertheimer em 1910 o fenómeno ficou a aguardar estudo sistemático. Kolers conjectura que o atraso se pode ter devido em parte à falta de aparelhos técnicos disponíveis, mas ainda mais à resistência de "uma filosofia mecanicista que argumentava em favor de uma correspondência um-a-um entre a estimulação física e a experiência psicológica. Ora, o fenómeno do movimento aparente é uma violação dra

mática dessa suposta equivalência" (Kolars, ob. cit. p. 3, citado in Goodman ob.cit. p. 73). Já vimos acima que Husserl não é muito claro acerca de qual seja a sua posição sobre esta questão: a ideia de unidade notável parece ir a favor da correspondência termo-a-termo; a ideia de que um complexo material pode suportar apreensões múltiplas (Ideen I p. 207, texto já citado) parece poder ir no sentido contrário, bem como a afirmação da primazia da noese sobre a hylé (cf. supra (iv)). Mas, em particular, é também deixado em aberto o problema das formas sem matéria e da matéria sem forma (cf. supra (v)). Vemos agora porquê: ele não pode ser respondido do ponto de vista da consciência, rigorosamente falando, desse ponto de vista ele não pode sequer ser colocado. Desconheço infelizmente, se Husserl tinha ou não conhecimento dos trabalhos de Exner e Wertheimer já referidos. É seguro que conhecia trabalhos de "psicologia de laboratório" à qual de resto se refere em P.S.W. É provável que muito do que afirma sobre a sensação e estes temas afins, tenha sido colhido em trabalhos desse gênero de psicologia e parafraseado em linguagem fenomenológica; naturalmente que não sugiro com isto nada de intelectualmente reprovável, o que quero dizer é, simplesmente, que uma vez conhecidas as experiências e o vocabulário, é mais fácil adquirir-se a convicção de que por reflexão e auto-observação se consegue atingir essas mesmas evidências agora purificadas. (Creio mesmo que é possível generalizar esta situação e, sem cometer grandes injustiças, afirmar que grande número de filósofos da consciência, do séc. XVII ao início do séc. XX, foram em larga medida influenciados pelas crenças da psicologia

popular e depois experimental das suas épocas, por muito rudimentares que estas fossem; na prática, tal facto traduziu-se numa importação a-crítica, não analisada, de alguns conceitos e.g. "sensação" para o seio de teorias filosóficas juntamente com a convicção de que se sabia do que se estava a falar).

Colocadas em terreno experimental as questões acerca destes dois fenómenos da percepção do movimento real e do movimento aparente surgem imediatamente. Elas são, naturalmente, de tipo psico-fisiológico. "Em primeiro lugar, em que medida se assemelham a percepção do movimento aparente e do movimento real, no qual a mancha realmente se move de um lugar para outro? Neste último caso será que nós, em vez de acompanharmos continuamente a mancha ao longo do seu caminho, simplesmente a 'percepcionamos' ('pick it up') em alguns quantos lugares e preenchemos (fill) o resto tal como o fazemos quando é o caso de não ser a mesma mancha que atravessa o caminho?" (Goodman, ob.cit. p. 73). Saliente-se aqui a referência à oposição contínuo/discreto que preocupava Husserl e para o qual nenhuma solução real é por ele proposta. Acompanhamos continuamente ou percepcionamos discretamente a mancha em momentos e lugares diferentes e preenchemos o resto?" Em segundo lugar, como é que somos capazes no caso do movimento aparente de preencher a mancha (to fill in the spot) nos lugares-tempos intervinientes (in the intervening place-times) ao longo de um caminho que vai da primeira aparição (flash) para a segunda aparição (flash) antes de a segunda aparição ocorrer?

Como é que sabemos em que sentido devemos ir (which way to go)?" (Goodman, ob. cit., p. 73, é Goodman quem sublinha). Esta segunda questão é, creio, particularmente interessante: na realidade há duas manchas, uma primeira num lugar e, 10 a 45 milésimos de segundo depois, uma segunda num outro lugar próximo, mas nós percebemos-las como sendo apenas uma mancha que se desloca continuamente de um lugar para outro, portanto devemos de algum modo ser capazes de preencher o lugar que sem pre fica vazio, o espaço que existe entre a primeira e a segunda mancha, em particular devemos saber que esse espaço vai, e.g., da direita para a esquerda — se a primeira mancha aparece à direita e a segunda à esquerda — e não da esquerda para a direita; mas, pergunta-se Goodman, 'como é que sabemos em que sentido devemos ir antes da aparição da segunda mancha?'

Antes de dizer qual é a 'resposta de laboratório' que recebem estas questões, gostaria de referir o seguinte: se alguém que afirma, como Husserl, que por reflexão fenomenológica, é possível obter como um dado (i.e. 'ver' reflexivamente através do 'olhar mental' da 'vivência analisadora') as sensações ou dados hyléticos (e mesmo hyléticos profundos), e as suas relações com a noese e em particular no caso da percepção, então esse alguém deve ser 'capaz de responder desde já recorrendo exclusivamente ao uso metódico da reflexão fenomenológica às questões que acabámos de ver colocadas. A resposta deve vir antes da que é dada experimentalmente, empiricamente, e não depois como uma espécie de paráfrase, usando agora termos afins mas do vocabulário filosófico, no nosso caso, fenomenológico. Da impossibilidade de uma tal resposta proponho

popular e depois experimental das suas épocas, por muito rudimentares que estas fossem; na prática, tal facto traduziu-se numa importação a-crítica, não analisada, de alguns conceitos e.g. "sensação" para o seio de teorias filosóficas juntamente com a convicção de que se sabia do que se estava a falar).

Colocadas em terreno experimental as questões acerca destes dois fenómenos da percepção do movimento real e do movimento aparente surgem imediatamente. Elas são, naturalmente, de tipo psico-fisiológico. "Em primeiro lugar, em que medida se assemelham a percepção do movimento aparente e do movimento real, no qual a mancha realmente se move de um lugar para outro? Neste último caso será que nós, em vez de acompanharmos continuamente a mancha ao longo do seu caminho, simplesmente a 'percepcionamos' ('pick it up') em alguns quantos lugares e preenchemos (fill) o resto tal como o fazemos quando é o caso de não ser a mesma mancha que atravessa o caminho?" (Goodman, ob.cit. p. 73). Saliente-se aqui a referência à oposição contínuo/discreto que preocupava Husserl e para o qual nenhuma solução real é por ele proposta. Acompanhamos continuamente ou percepcionamos discretamente a mancha em momentos e lugares diferentes e preenchemos o resto?" Em segundo lugar, como é que somos capazes no caso do movimento aparente de preencher a mancha (to fill in the spot) nos lugares-tempos intervenientes (in the intervening place-times) ao longo de um caminho que vai da primeira aparição (flash) para a segunda aparição (flash) antes de a segunda aparição ocorrer?

Como é que sabemos em que sentido devemos ir (which way to go)?" (Goodman, ob. cit., p. 73, é Goodman quem sublinha). Esta segunda questão é, creio, particularmente interessante: na realidade há duas manchas, uma primeira num lugar e, 10 a 45 milésimos de segundo depois, uma segunda num outro lugar próximo, mas nós percebemos-las como sendo apenas uma mancha que se desloca continuamente de um lugar para outro, portanto devemos de algum modo ser capazes de preencher o lugar que sem pre fica vazio, o espaço que existe entre a primeira e a segunda mancha, em particular devemos saber que esse espaço vai, e.g., da direita para a esquerda -- se a primeira mancha aparece à direita e a segunda à esquerda -- e não da esquerda para a direita; mas, pergunta-se Goodman, 'como é que sabemos em que sentido devemos ir antes da aparição da segunda mancha?'

Antes de dizer qual é a 'resposta de laboratório' que recebem estas questões, gostaria de referir o seguinte: se alguém que afirma, como Husserl, que por reflexão fenomenológica, é possível obter como um dado (i.e. 'ver' reflexivamente através do 'olhar mental' da 'vivência analisadora') as sensações ou dados hyléticos (e mesmo hyléticos profundos), e as suas relações com a noese e em particular no caso da percepção, então esse alguém deve ser 'capaz de responder desde já recorrendo exclusivamente ao uso metódico da reflexão fenomenológica às questões que acabámos de ver colocadas. A resposta deve vir antes da que é dada experimentalmente, empiricamente, e não depois como uma espécie de paráfrase, usando agora termos afins mas do vocabulário filosófico, no nosso caso, fenomenológico. Da impossibilidade de uma tal resposta proponho

que se extraia a iligitimidade de uma tal 'visão reflexiva'.

Em relação à resposta à primeira questão "é a percepção do movimento aparente e a percepção do movimento real substancialmente a mesma? A presunção a favor de uma resposta afirmativa é tão forte que, de acordo com Kolers, "Gibson fez notar uma vez que foi 'infeliz' ('unfortunate') que alguma vez se tenha feito a distinção entre movimento verídico e ilusório" (Kolers, ob.cit., p. 175). Sabemos, por exemplo, que na actividade habitual de leitura apanhamos (pick up) indícios fragmentários (fragmentary clues) do texto e suplementamo-los copiosamente; e, portanto, parece haver pouca justificação para supor que a percepção do movimento real se faz, em contraste, de modo contínuo (by continuous tracking)" (Goodman, ob.cit., pp. 79-80). Quanto à segunda questão 'como é que o sistema visual sabe se deve ir para a esquerda ou para a direita para preencher o espaço que vai da primeira à segunda mancha (cf. também Goodman, ob. cit., pp. 81-83) a resposta dada por Kolers, é a seguinte: "visto que a percepção de um estímulo leva até um terço de segundo enquanto o intervalo entre as duas aparições (flashes) é de cerca de um décimo desse tempo, a segunda aparição ocorre muito antes da percepção da primeira; o processo de construção do movimento aparente pode, tal como deve o processo de percepção das aparições, começar antes que a percepção das aparições esteja acabada (achieved); então a suplementação pode ser realizada conjuntamente com a percepção (along with perception) de forma a que nenhuma construção retrospectiva esteja envolvida. Contudo, observa Goodman, o pro

cesso de suplementação (de preenchimento do espaço vazio) dificilmente pode começar antes que a segunda aparição ocorra; não obstante na ordenação perceptiva o movimento aparente está entre e conecta as duas aparições. A sequência inicial aparição₁ - aparição₂ - preenchimento, é então alterada e percebida como aparição₁ - preenchimento - aparição₂. A esta reordenação perceptiva (perceptual reordering) chamo eu construção retrospectiva" (p. 82 n. 8).

Talvez que um virtual adepto da posição de Husserl que tenha lido estas últimas linhas, e seja conhecedor da 'teoria' do filósofo acerca da relação entre retenção e impressão esteja ainda tentado a, argumentando a favor da plausibilidade dessa 'teoria', tentar a posteriori uma paráfrase fenomenológica da situação tal como ela é laboratorialmente analisada, e poder assim buscar algum conforto para a sua própria posição. Para um tal leitor virtual se destinam as linhas seguintes deste trabalho nas quais opto por citar o texto de Goodman: "Durante o trabalho que o livro de Kolers relata, eu pedi-lhe várias vezes que considerasse outra questão: o que é que acontece quando as aparições exibidas sucessivamente diferem na cor? Kolers concordou quanto ao interesse da questão mas não teve oportunidade de conceber e construir os aparelhos necessários para tais experimentações... Esta questão interessava-me especialmente pela razão seguinte: se conseguíssemos descobrir se o caminho que vai da (percepção da) mudança, digamos, de vermelho para verde passa através de cinzento médio (median grey) ou alternativamente, passa através matizes espectrais de cor de laranja e amarelo, ou curto-circuita (bypasses) to-

das estas tonalidades, poderíamos ter uma base nova e experimental para confirmar ou reorganizar (recasting) a ordenação padrão das cores (cf. a nota 10 de Goodman à p. 83 para a descrição da ordenação padrão das cores; a base da obtenção do padrão é o conhecido 'prisma de Newton') ... Depois de ter terminado o seu livro, Kolers com um associado, von Grunau, levaram a cabo as experiências requeridas acerca (das percepções) das mudanças de cor e relataram os seus resultados em dois estudos (in Science, vol. 187 (1975) pp. 757-759, e Vision Research, vol. 16 (1976) pp. 329-335). Nestas experiências, as aparições exibidas sucessivamente eram de diferentes cores - algumas contrastantes, ou até complementares, cores como vermelho e verde, algumas cores mais aproximadamente semelhantes tais como vermelho o rosa escuro (deep pink). Uma vez as figuras que apareciam eram do mesmo tamanho e forma; outras vezes a primeira podia ser, digamos, um pequeno quadrado vermelho enquanto que a segunda era um grande círculo verde (ou rosa)."

"Tal como se esperava, as diferenças de cor não interferiam de todo com a suave transição aparente de lugar, tamanho e forma (descrita in Goodman ob.cit. pp. 78-81). Mas que curso toma a transição de cor?... Durante alguns anos, o próprio Kolers e uma variedade de outros psicólogos, e também não psicólogos, como o presente autor, fizeram conjecturas. Qual é a sua?(pergunta enfaticamente Goodman) Nenhum de nós chegou sequer próximo de adivinhar a resposta certa - e você também não! O senso comum dir-nos-á certamente, à luz da experiência em mudanças aparentes noutros aspectos, que a mudança de cor

procederá suavemente (smoothly) ao longo de um caminho ou de outro, e aqui ele engana-nos ainda mais do que é costume. O resultado efectivo (actual result) da experiência (the experiment) é chocante. Exiba-se um pequeno quadrado vermelho e depois um grande círculo verde (ou rosa), especificando as limitações de tempo e distância e veremos o quadrado, enquanto suavemente se vai movendo e transportando e crescendo para formar um círculo, permanecer vermelho até cerca de metade do caminho e então mudar abruptamente para verde (ou rosa). Isto surge-me como um dos resultados mais dramaticamente inesperados da história da psicologia experimental" (Goodman, ob.cit. pp. 83-85, sublinhado por Goodman).

Foram, como se pode ler, precisos alguns anos para criar os aparelhos e efectuar as experiências necessárias para analisar objectivamente este notável e inesperado fenómeno. Penso que ninguém julgará possível obter uma análise por visão reflexiva da relação entre os vários momentos da impressão da cor e a percepção aparente do processo de mudança de cor; visão reflexiva na qual se exhibiria a forma como os dados hyléticos se fundem em unidades e são animados por noeses perceptivas. Note-se para mais, que o que é obtido via laboratório é sempre discriminado no objecto e não na putativa imanência real onde hylé e noese supostamente se combinariam numa unidade notável. Este ponto é mesmo fundamental: nem por via experimental, i.e., com o auxílio dos aparelhos necessários, se discrimina na imanência real o que quer que seja. Essa discriminação é acerca do que é visto no objecto, no ob

jecto intencional, se quisermos empregar aqui a expressão de Husserl.

Parece-me que conjugando tudo quanto tem vindo a ser dito, temos sólidas razões para acreditar que a 'teoria' hylemórfica (ou hylenoética) acerca dos componentes realmente imanentes que constituiriam a estrutura do fluxo das vivências e, em particular, da percepção, teoria que é proposta por Husserl nas Ideen I e sempre aceite em obras posteriores está condenada a não poder ser aceite.

E ficamos assim com a seguinte alternativa: ou temos uma descrição da percepção plausível mas trivial que, no essencial, afirma que (was) na percepção o objecto me é dado como percebido, por esboços e visado como unidade intencional; ou buscamos uma descrição profunda de como (wie) tal fenómeno é possível. Neste último caso a 'teoria' fenomenológica da unidade hylé-mórfica não pode vir em nosso auxílio, em particular, recorrer a ela envolver-nos-ia contradições já salientadas⁽¹⁰⁾. Chegado a este ponto não discutirei mais acerca de

(10) Antes de abandonar este tópico, creio ser oportuno uma referência ao importante trabalho de Landgrebe "Prinzipien der Lehre von Empfinden" (in Landgrebe, 1963), sem dúvida um 'clássico' do pensamento fenomenológico sobre esta matéria. Aí, depois de passar uma breve revista a algumas teorias filosóficas clássicas da sensação (p. 173) e de mencionar as posições das Ideen I sobre este tópico (p. 174), o autor refere que, em sua interpretação, a hylé das Ideen I não está totalmente isenta da influência sensualista (p. 174). Seguidamente, é inspirando-se em Husserl mas também em Sartre, Merleau-Ponty e M. Pradines (pp. 174-175) que Landgrebe se esforça por determinar em que poderia consistir um novo programa filosófico sobre a sensação (pp. 175-177). A crítica gestaltista à teoria sensualista é reiterada (pp. 176-177) mas o movimento seguinte é uma decepção em vez do ponto de vista filosófico a única alternativa é ainda, segundo Landgrebe, a análise reflexiva da consciência de sensação (p. 177); e o princípio metodológico fundamental é, sempre, o da distinção entre elementos reais e intencionais dessa consciência (p. 178). A 'consciência da sensação' é agora definida como um momento da 'consciência de

tal 'teoria' qua teoria que deve então ser abandonada in toto. Limitar-me-ei seguidamente a exhibir o que me parecem ser as graves consequências negativas que a sua aceitação por parte de Husserl tem para uma outra: a 'teoria' da correlação. É para esta que agora nos viramos.

si' (p. 180) e, em particular, como um momento iminentemente cinestésico dessa 'consciência' (pp. 181-182). Segue-se uma discussão, feita com base no par espontaneidade/ passividade (pp. 184-188), desse tipo de auto-consciência, que é definida heideggerianamente como um momento do 'encontrar-se' (p. 180). O conceito de 'espaço de compreensão corporal' é proposto (p. 189) com vista à determinação do fenómeno original de compreensão (p. 189-190). Esta determinação fica, aliás, só programaticamente indicada (p. 190). Sem prejuízo de uma discussão de fundo deste programa, para o que no presente trabalho nos interessa, três aspectos podem ser aqui avançados: 1º) Landgrebe incorre explicitamente no mesmo erro que temos vindo a criticar a Husserl (cf. supra referência à pp. 177-178); 2º) quando se afasta deste erro afasta-se igualmente da fenomenologia de Husserl; 3º) não é claro, pelo menos para mim, que um programa de investigação acerca da 'consciência cinestésica' como momento da 'consciência de si' possa ser prosseguido de modo não trivial no quadro reflexivo e não-experimental que Landgrebe propõe.

Deve também ser referida neste contexto a seguinte afirmação de H. Spiegelberg, com a qual estou substancialmente de acordo: "acerca dos estudos esotéricos (manuscritos de trabalho), levados a cabo em estreita colaboração com Eugen Fink e preocupados em larga medida com a constituição do tempo, muito pouco está ainda hoje acessível. Eles incluíam extensões da empresa fenomenológica como a da 'fenomenologia construtiva'. Aparentemente o seu objectivo maior era 'regressar' ('regren') ainda a quem da redução fenomenológica previamente discutida, a qual demonstraria intuitivamente as origens das nossas constituições. Esta nova fenomenologia teria que 'construir', ou melhor, que re-construir os dados (data) não directamente dados ('ungegeben'). Tal reconstrução dificilmente pode ser compreendida como outra coisa que não seja uma inferência acerca de actos constitutivos, escondidos na escuridão completa dos primeiros momentos de crescimento do ego" (Spiegelberg, 1976, I, p. 156, sublinhados por mim).

(B) Crítica da 'Teoria' da Correlação

Nesta alínea do presente § 22 exporei sucessivamente: em I, a ideia de 'Teoria' da Correlação (por vezes abreviada TC) e as três ideias base sobre as quais penso que ela assenta; em II, será necessário introduzir, distinguindo níveis de relação a TC, a noção de noema; em III estudarei a aplicação da 'teoria' hylé-noética a TC - é o que chamarei primeiro 'pilar' da TC e que representarei por (A); por fim, em IV, estudarei o que reputo ser a segunda ideia base (o segundo 'pilar') de TC que representarei por (B). Dada a complexidade, extensão e interesse intrínseco que tem a exposição do que considero ser a terceira ideia base (o terceiro 'pilar') de TC, esta ideia será objecto de um tratamento autónomo na alínea seguinte do presente parágrafo. Na sequência das outras duas, esta terceira ideia será representada por (C).

I. Os Três 'Pilares' de TC

Uma exposição in extenso da 'teoria' da correlação, a qual nas Ideen I, vai do § 86 ao §132, está aqui fora de questão. Essa exposição seria fastidiosa e, de resto, não é necessária. Para o objectivo que aqui nos propomos realizar é suficiente caracterizar a ideia que essa 'teoria' expressa e desenvolve, e as três ideias das quais a primeira extrai a sua eventual legitimidade. Temos assim, como constituindo a ideia central da 'teoria' em questão, a ideia segundo a qual:

- (TC) 1. Existe uma relação intencional e um paralelismo significativo entre cada vivência intencional e o seu objecto intencional; 2. o domínio geral definido por esse paralelismo coincide com o domínio denotado pela expressão "ser consciência de algo"; 3. as relações intencionais que se estabelecem no âmbito desse domínio são: profundas, complexas e ideais; 4. em particular, elas podem ser descritas por uma análise fenomenológica de tipo reflexão eidético-transcendental.

É também neste contexto que autores como Fink (1933 p. 341 e ss.) e Ricoeur (1950 pp. XXI e ss.) propõem uma distinção, que considero especiosa, entre duas 'teorias', ou duas versões significativamente distintas da mesma 'teoria'. A primeira postularia apenas uma correlação noético-neomático (veremos mais abaixo o aparecimento inaugural do conceito de noema) que deveria ser descrita como tal; a segunda poria em evidência mais profunda, radical e decisivamente, o facto de esse paralelismo ser, na realidade, apenas um momento estático da constituição intencional e criadora da(s) objectividade(s) pela consciência transcendental - neste caso é o 'como' dessa criação originária que devia ser posto em evidência pela descrição fenomenológica. Teríamos, assim, a 'teoria da correlação' e, mais profundamente, a 'teoria da constituição'. Em particular, parte substancial da versão que as Ideen I apresentam desta 'teoria' seria a classificar como 'correlação' e não ainda como 'constituição'. Esboços decisivos e

mesmo definitivos, desta última 'teoria', ou versão de 'teoria', só estariam disponíveis a partir de 1929, com a F.T.L., e seriam o elemento dominante das C.M. 1931. Naturalmente que uma interpretação deste tipo é possível, de resto, ela é caucionada pelo próprio Husserl (cf. Vorrede ao texto de Fink 1933). A questão é de saber se, como parecem pensar Fink e Ricoeur, ela é decisiva. Creio que não. Não posso, nem é sequer esse o meu objectivo aqui, expor detalhadamente as razões da minha discordância. Indicarei apenas a razão mais geral que é também aquela a partir da qual a estratégia do meu comentário será levada a cabo. Creio que é possível representar a TC como uma ideia que está assente em outras três, as quais constituem assim o seu fundamento. Nessa conformidade, se cada uma dessas três ideias, ou alguma(s) delas, forem consideradas inadeitáveis então, por consequência, TC deverá ser igualmente rejeitada, total ou parcialmente. Ora, como veremos, estas três ideias devem ser a base comum quer da versão correlativa' quer da 'versão constitutiva' da 'teoria', sob pena de não haver nada acerca do qual a descrição fenomenolôgica se possa exercer, seja em termos de 'correlação', seja em termos de 'constituição' ⁽¹¹⁾. Então, as análises e comentários que se vão seguir podem permancer indiferentes a esta

(11) Roman Ingarden tem um estudo acerca desta questão, constituição/ correlação, que considero iluminante. O autor distingue aí quatro sentidos do termo constituição. "1) o primeiro sentido, mais próximo do sentido tradicional, é aquele em que a 'constituição' de uma realidade objectiva significa construção 'estrutural' ou 'anatômica' de uma realidade objectiva no seu estatuto próprio. Para descobrir essa 'constituição' pode-se recorrer aos elementos de uma realidade objectiva e descrever o modo segundo o qual esses elementos estão ligados uns aos outros (...); mas pode-se também proceder descobrindo (...) a distinção entre propriedades 'essenciais' e 'acidentais'. Neste sentido, tanto quanto pude esta-

distinção (correlação/ constituição), visto que na realidade, elas visam o terreno que, de direito e de facto, lhes é comum.

As três ideias a que tenho vindo a fazer referência como sendo aquelas nas quais se funda TC são as seguintes:

- (A) *a 'teoria hylemórfica, ou hylenoética, da composição real da(s) vivência(s), fornece uma das bases a partir das quais a 'estrutura profunda' da relação intencional ao objecto pode ser fenomenologicamente explicitada;*

belecer, Husserl não fala nas suas obras de constituição, mas determina com frequência uma tarefa desta ordem e tenta realizá-la, quando se trata, por exemplo, da construção de uma aparência perceptiva a partir de dados sensíveis de apreensões e de outros elementos da mesma ordem; 2) num segundo sentido, indiscutivelmente usado por Husserl,..., a 'constituição' de um objecto significa a determinação intencional do sentido do 'objecto por uma diversidade, concebida estaticamente e ordenada ao sentido do objecto, de aparências e de intenções de acto, diversidade que é a própria condição que torna possível a construção do objecto (...); 3) num terceiro sentido, a 'constituição' de uma realidade objectiva consiste num processo pelo qual um sentido de objecto se forma e se transforma no curso de uma experiência, até atingir uma estrutura determinada que se considerará provisoriamente como definitiva. (...) A 'formação' do sentido do objecto é assim concebida como qualquer coisa que se passa propriamente no estrato noemático (...) (que) depende do 'curso da experiência (...); 4) a (...) última aplicação do conceito de 'constituição' é aquela que diz respeito aos últimos dados e às últimas unidades da experiência vivida, os quais se 'constituem' na consciência originária constituinte do tempo. Aqui, 'constituição' significa dever originário (devenir originaire) de uma unidade de experiência vivida (ou de um dado sensorial que se apresenta (préente) como unidade)...".

(Ingarden 1959 pp. 259-261). Na discussão que se segue a este estudo (ob. cit. pp. 265-270), Ingarden considera, tal como Ricoeur, Fink e o próprio Husserl, que o quarto nível é o fundamental; o segundo e o terceiro representariam a 'teoria' da correlação e/ou da constituição. Como o leitor do presente trabalho se poderá certificar nas páginas seguintes as três ideias que estarão sob consideração e discussão devem ser comuns a qualquer dos três níveis, podendo, se tal fosse o caso, sofrer desenvolvimentos específicos aquando da sua aplicação concreta a cada um deles.

(B) todos os modos fundamentais (Grundarten) através dos quais estamos conscientes de um objecto, e.g. perceptivamente, imaginativamente, judicativamente, etc., bem como todas as transformações (Asuandlungen), fusões (Verschmelzungen) e sínteses (Synthesen) que lhes pertencem, devem ser objecto de um estudo eidético e puramente fenomenológico através do qual se exibem as multiplicidades de formas da consciência (Bewerstseinmannigfaltigkeiten) que lhes são próprias e se estuda o 'como' da sua unidade face ao objecto intencional que lhes é próprio (cf. Ideen I pp. 177 e 206-208, as principais passagens serão citadas mais abaixo neste trabalho);

(C) o sentido (Sinn) com o qual o objecto é, na relação intencional, significado, pode ser fenomenologicamente explicitado recorrendo à descrição de actos doadores, puramente intencionais, através dos quais este sentido (Sinn) se constitui; de igual forma a relação entre o sentido com o qual o objecto é determinado e a pura referência objectiva (objecto = x) pode ser fenomenologicamente explicitada como constituindo um momento interno à actividade espontânea de doação intencional de sentido.

Em cada uma destas três ideias a ideia de paralelismo está presente⁽¹²⁾. Em (A) sob a forma de constituição de uni

(12) Tanto quanto é do meu conhecimento, a ideia de apresentar a 'teoria' da correlação ou 'da constituição' como baseada fundamentalmente em (A), (B) e (C) é original. Se a minha interpretação for considerada correcta e a minha crítica a cada uma delas, (A), (B) e (C), fundada creio que a importância desta minha opção de interpretação será, sem mais, patente.

dades intencionais objectivas a partir de sínteses noéticas e objectivantes que se exercem sobre a multiplicidade hylética.

Em (B) sob a forma de correlação entre cada um dos modos fundamentais, ou tipos eidéticos, das vivências e do seu objecto enquanto tal (i.e., enquanto objecto 'dado segundo esses modos': na 'percepção algo é percebido', na 'imaginação algo é imagem ou imaginado', no 'juízo algo é julgado' etc.), e também na correlação entre as modificações, iminentemente noéticas, desses tipos fundamentais de vivências e as modificações paralelas ou correlativas, no objecto intencional (e.g., na modificação atencional algo é modificado no objecto, de actual passa a inactual ou inversamente, na modificação representativa algo é dado como reproduzido, etc.). Em (C) esse paralelismo surge sob a forma da constituição do sentido (Sinn) da objectividade (o que Husserl chama "o objecto no como das suas determinações" - Gegenstand in Wie seiner Bestimmtheiten p. 272) e, também sob a forma de constituição da pura referência objectiva (o que Husserl chama o "simples objecto" - Gegenstand schlechthin - ou, o objecto = x, suporte de determinações).

Se o paralelismo está presente em cada uma das três ideias, e em cada uma delas versões diferentes desse paralelismo são apresentadas, compreende-se que as três ideias conjugadas veiculem a convicção de que estamos na presença de um "vasto domínio de investigações", de "profundidade e dificuldades desiguais", se bem que todas importantes e necessárias para a prossecução do programa fenomenológico. Acreditam

do estar na presença de semelhante domínio e na posse de instrumentos fenomenológicos para o explorar de forma metódica e sistemática, Husserl é conduzido a identificar in toto o programa fenomenológico com a teoria da correlação: "importa portanto examinar num plano extremamente geral, como (wie) é que em cada região e categoria se 'constituem para a consciên-
cia', unidades objectivas. É necessário mostrar sistematicamente como (wie) é que a sua essência prescreve - precisamen-
te como possibilidades eidéticas - todos os encadeamentos que pode comportar uma consciência real ou possível dessas unidades: as intuições simples ou fundadas que a elas se re-
portam intencionalmente, as configurações de pensamento de graus inferior e superior, confusas ou claras, expressas ou não expressas, pré-científicas e científicas, elevando-se até às configurações supremas da ciência teórica rigorosa" (p. 177, sublinhados por mim).

Assumindo que as três formas específicas de paralelismo supostas em (A), (B) e (C) são legitimamente estabelecidas e analisadas pela reflexão fenomenológica, compreende-se facilmente que, aos olhos de Husserl, um vastíssimo programa de investigação esteja estabelecido: começar-se-ia, por exemplo, por um estudo da relação entre a percepção e percebido, estudo que se desenvolveria em consonância com (A); passar-se-ia seguidamente por um estudo das principais modificações (reprodução, modificação atencional, neutralização) da vivência perceptiva e do seu objecto correlato; este estudo seria realizado em conformidade com (B); terminar-se-ia por uma explicitação da relação à objectividade predominantemente fei-

ta de acordo com (C). Em geral, uma direcção subjectiva desta investigação estabeleceria tipos fundamentais de vivências e suas modificações; e uma orientação objectiva estabeleceria as várias sínteses e conexões destes tipos de vivências e das suas modificações que enquanto actos noéticos (ou noeto-hyléticos), constituem os pressupostos da constituição do 'já dado' de cada região . Ficaríamos assim com uma fenomenologia da percepção, da imaginação, da atitude judicativa, etc., correspondendo a uma orientação mais subjectiva, se bem que não exclusivamente subjectiva; e, também, com uma fenomenologia da constituição da região natureza, da lógica, etc., correspondendo à orientação mais tipicamente constitutiva, constituição das objectividades regionais como unidades intencionais, da espontaneidade intencional (ou hylético-intencional). Por fim, teríamos ainda um conjunto de problemas 'mais profundos' que diriam tipicamente respeito à problemática da auto-constituição: do ego, do fluxo unitário, da temporalidade imanente.

Nas Ideen I este programa é explanado mas não sistematicamente desenvolvido. Esse desenvolvimento é anunciado para obras posteriores. É minha convicção que nessas obras, nomeadamente nas Ideen II , na F.T.L. , C.M. e nas VZB (cujo manuscrito é anterior às Ideen I , mas a publicação, autorizada por Husserl, é de 1928), esse programa não foi realizado. Não porque essas obras não tragam novas contribuições para as problemáticas aqui em consideração, mas porque, em meu entender, essas novas contribuições consistem tipicamente ou em novas propostas de actualização do programa, i.e., novas formula-

ções dos problemas e não das respostas, das teorias; ou na apresentação de 'teorias' que qua fenomenológicas são inaceitáveis: é o caso da 'teoria' da gênese passiva e activa do ego, nas C.M. de inspiração claramente empirista; da 'teoria' do hylético profundo e do fantasma nas Ideen II que estabelece um regime de intencionalidade definido pela relação 'orgão-corpo próprio-aisteta-fantasma', claramente 'infra'-consciência e, portanto, meramente hipotético no sentido em que não se pode exhibir a relação entre a 'teoria profunda' que aí é exposta e a nossa experiência comum, mas apenas supor-se que poderia ser ou não assim; é o caso também da teoria da proto-impressão nas V.Z.B. que, como procurei já mostrar, se desenvolve em contradição; da teoria da motivação nas Ideen II que se me afigura de inspiração claramente behaviorista (cf. especialmente §§ 55-56 das Ideen II); da 'teoria' da fundação/elucidação da lógica formal pela lógica transcendental que me parece simplesmente errada e irremediavelmente psicologizante.

Naturalmente que não é possível desenvolver aqui todos estes aspectos. Creio também que não é necessário. Penso que facilmente se concederá que, se as 'teorias' correspondentes ao desenvolvimento das ideias (A), (B) e (C) forem, conjuntamente com essas ideias, bloqueadas, então os desenvolvimentos a que se fez referência, fundados como é o caso num desenvolvimento particular de uma ou mais dessas três ideias, estão, no mínimo, afectados de um forte índice de problematizidade.

Considero, portanto, que aquilo a que se chamou 'teoria fenomenológica da correlação noético-noemática' (ou 'noemático-noética', cf. C.M.) ou, também, 'teoria fenomenológica da constituição' é possível in toto se e somente se as três ideias (A), (B) e (C) forem fundamentadas e aceitáveis. Esta 'teoria' fenomenológica será parcialmente possível se e, somente se uma ou duas dessas ideias o forem. Ela não será de todo possível se nenhuma das três ideias o for. Esforçar-me-ei por conduzir a minha reflexão no sentido desta última hipótese: a teoria fenomenológica da correlação não é, qua fenomenológica, de todo possível.

Esta última afirmação, acerca da impossibilidade de TC, obriga-me a explicitar desde já o que é que, em TC, considero inaceitável. Para tal poucas palavras são suficientes: que haja profundidade, complexidade e idealidade que possam ser fenomenologicamente descritíveis nessa correlação intencional. Que se possa fazer uma descrição trivial dessa relação, parece-me aceitável. Que se possa tentar fazer uma investigação em profundidade partindo de hipóteses explicativas e tentando elaborar toerias empíricas também. Que se consiga conjugar profundidade e descrição fenomenológica não. Digamos que é a conjugação das afirmações 3 e 4 de (TC) (cf. supra) que me parece ser de rejeitar. Em particular, penso que uma descrição desta relação exhibir-nos-á o "que" (was) da relação intencional que é tal e tal, mas não o "como" (wie) dessa relação. Ora, como veremos já de seguida, o "como" (wie) é a verdadeira aposta da investigação fenomenológica (cf. nomeadamen

te, o número de vezes e a posição estratégica em que o termo "wie" ocorre na formulação de programa fenomenológico no § 86 e também o aparecimento substantivo de "Wie" nos momentos finais da exposição doutrinal do programa na p. 272 das Ideen I).

A explanação da 'teoria' da correlação corresponde, nas Ideen I, à exposição sucessiva de (A), (B) e (C). (A) é substancialmente exposto nos §§ 86-98; (B) é substancialmente exposto nos §§ 99-123; e (C) é substancialmente exposto nos §§ 124-132. A exposição de (A), (B) e (C) sendo sucessiva, não implica contudo uma compartimentação estanque: contributos para (C) ocorrem já nos §§ 89 e 90; para (B) nos §§ 91-93; o efeito retroactivo de (C) é afirmado no § 124, nesse sentido a teoria da significação e da referência apresenta-se como uma 'formulação espiritual' (geistige Formung) que retroage sobre (A) e (B); por sua vez, as modificações de consciência de que é questão em (B) são de direito possíveis de aplicar a (A) e (C); e (A) continua a representar sempre a forma originária da minha relação intencional à coisa, nesse sentido a sua conjugação com (C) impõe-se também. Em geral, a conjugação, que não é afirmada sem levantar problemas, da ideia de estratos (Schilchten) sucessivos com a ideia de interligação (Verwebung) desses estratos contribui para produzir o efeito de complexidade e de profundidade, e simultaneamente, continuar a manter a ideia, igualmente necessária, de estratos da experiência rigorosamente delimitados. (A), (B) e (C), representariam assim vários estratos ou tipos de estra

tos as suas interligações na consciência actual ou possível indiciariam a profundidade e a complexidade de cada vivência e do fluxo.

II. Introdução do conceito de Noema

Interveniente obrigatório desta discussão é a noção de noema. A importância desta noção é extrema no âmbito de TC. Com efeito, em extensão ela compreende tudo aquilo que, no contexto fenomenológico post-redução que é o de TC, é possível pensar sob o título de objecto. Nesta conformidade, a noção de noema é aquela sem a qual TC não pode sequer ser formulada.

No § 88, "Componentes reais (reelle) e intencionais da vivência O noema", Husserl reitera a distinção entre os componentes referidos no título do parágrafo e, a partir desta distinção, desenvolve a ideia de um paralelismo que consistiria no seguinte: "toda a vivência intencional, ... é uma vivência noética; esses momentos noéticos... são doações de sentido ..., em direcção ao objecto que... 'reside nesse sentido' ('im Sinne liegt); são também apreensões do objecto...; acrescentemos ainda as funções de explicitações, de pôr-em-relação, de apreensão global, de múltiplas tomadas de posição da crença (der mannigfachen Stellungnahmen des Glaubens), de conjectura, de avaliação, etc. Tudo isso deve ser descoberto nas vivências consideradas, quaisquer que sejam as suas diferenças de estrutura e as suas variações internas. Esta série de momentos citados a título de exemplos reenvia certamente aos

componentes reais das vivências, e no entanto dá-se o caso de elas reenviarem também, nomeadamente sob o título de sentido (nämlich durch den Titel Sinn), aos componentes não reais (nicht reelle). Em todos estes casos, aos múltiplos dados que compõem o estatuto noético real (reellen) corresponde (entspricht) uma multiplicidade de dados susceptíveis de serem exibidos (aufweisbarer) numa intuição verdadeiramente pura: eles formam um 'estatuto noemático' correlativo (Korrelativen 'noematischen Gehalt'), ou, mais brevemente, um 'noema' ('Noema'); tratam-se de termos que doravante empregaremos constantemente. A percepção, por exemplo, tem o seu noema, no seu grau inferior (unterst), o seu sentido de percepção, ou seja, o percebido como tal (Wahrgenommene als soches)" (pp. 181-182, sublinhados de Husserl).

O texto mostra-nos que a noção de noema corresponde a um detalhar da noção, mais antiga, de objecto intencional. O noema surge assim como o correlato de diversas formas de espontaneidade intencional, i.e., dos vários modos noéticos de referência ao, ou de constituição do, objecto⁽¹³⁾. Mas, é óbvio que para tornar patente os eventuais serviços que esta noção pode prestar a TC é necessário atribuir-lhe novas determinações. Nesta conformidade vou propor uma interpretação da noção de noema que se baseia na ideia da existência de diferentes níveis de tematização desta noção nas Ideen I, ideia cuja

(13) Ter-se-á notado que muito do que é dito no texto citado acima acerca do noema tinha já sido antecipado no § 37 das Ideen I a propósito do então objecto intencional ou cogitatum (cf. especialmente pp. 67-68, e, neste trabalho § 19 (B) I b).

pertinência será reconhecida, espero, pelo leitor das páginas seguintes.

No essencial, esta interpretação propõe que se considerem os seguintes níveis:

Nível 1: o noema em sentido vago;

Nível 2: o noema entendido como 'objecto da percepção';

Nível 3: o noema entendido como 'objecto no seu modo como (wie) é dado ou visado';

Nível 4: o noema como sentido (Sinn) objectivo,

Começemos pelo primeiro nível:

Nível 1 - o noema em sentido vago:

A expressão 'sentido vago' não é de Husserl. Contudo, ela impõe-se, creio, para designar uma das ideias que sustentam a noção do noema. Precisamente a ideia segundo a qual a qualquer actividade noética corresponde uma 'igualdade' noemática objectiva. Esta ideia está presente no seguinte extracto do texto das Ideen I citado acima (texto pelo qual a noção de noema é introduzida): "esta série de momentos (noéticos) citados a título de exemplo (que se poderiam multiplicar) reenviam certamente aos componentes reais das vivências e, no entanto, dá-se o caso de eles reenviarem também, ..., aos componentes não reais" (p. 181). Assim descrita, é manifesto o carácter vago desta ideia. Na realidade, ela consiste numa mera definição nominal de "noema". "Toda a consciência é consciência de algo", a esse "algo" chamamos, agora, "noe-

ma". A despeito do seu carácter vago esta acepção de noema cumpre uma função importante no âmbito de TC: por ela a noção de noema abarca todos os objectos intencionais quaisquer que eles sejam, todos na perspectiva, ou modos, como esses objectos me possam ser dados e todas as 'qualidades' objectivas discrimináveis nesses, ou acerca desses, objectos. Aquilo que na experiência, qualquer que ela seja, actual ou possível, possa ser indiciado pela designação objectividade pode ser identificado, vagamente, ao noema. Naturalmente que se este sentido vago é útil, em particular, para dar a TC a sua máxima extensão e generosidade. Ele é também perigoso para o que se tem em vista: a produção de uma teoria no pleno sentido do termo.

Com efeito, Husserl pretende, e creio que muito justamente que uma descrição fenomenológica do paralelismo noético-noemático feita com base neste sentido vago de noema seria trivial. A sua trivialidade manifestar-se-ia na medida em que a este nível nos limitaríamos: a estabelecer duas morfologias, uma noética e outra noemática, que seriam "o simples reflexo (Spiegelbilde)" uma da outra: "por simples mudança de signo, a cada noema N nós poderíamos substituir 'consciência de N'" (p. 206). E, sendo assim, Husserl esforça-se por dar 'profundidade' a esta conclusão e por ultrapassar assim o nível do mero Spiegelbilder. Nomeadamente, é neste contexto que os outros níveis de determinação da noção de noema vão surgir. Este aspecto reveste-se de importância significativa. Com efeito, o nível I afirmando apenas, como vimos, que "noema" é a nova designação de "algo" na expressão "toda a cons-

ciência é consciência de algo", é indiscutível. Mas, na realidade, ele é indiscutível porque não avança absolutamente nada — para além da extensão que confere à noção de noema. Se, em vez de "noema", Husserl tivesse proposto "tema", "x", "y" ou "z", a nossa compreensão da relação que TC procurará teorizar era a mesma: o conhecimento trivial de que a cada objecto O, de que somos ou podemos ser conscientes, podemos substituir, no lado do sujeito, 'consciência de O' e vice-versa. A questão acerca da aceitabilidade da noção de noema e, em particular, do uso desta noção em TC transita assim, inteira, para os níveis seguintes.

Ora, veremos seguidamente, que para determinar novas dimensões, não triviais, da noção de noema Husserl irá socorrer-se das ideias representadas acima por (A), (B) e (C), i.e., das três ideias que, na minha interpretação, são as bases de TC. No essencial, a estratégia de Husserl consistirá no seguinte: primeiro determinar um núcleo-noemático (noematische Kern) e opô-lo a três multiplicidades diferentes: a hylética, a noé-tica e a noemática (noematische Mannigfaltigkeit); em seguida, conceber a descrição fenomenológica, com a qual identifica TC, já não como uma 'simples mudança de signo' (em que "ao noema N corresponderia, simplesmente, 'consciência de N'"), mas como um desenvolvimento das ideias expressas em (A), (B) e (C), adquirindo a descrição e a teoria, respectivamente, profundidade, complexidade e idealidade. Ora, será precisamente nesses momentos que veremos surgirem, inultrapassáveis, as dificuldades.

Nível 2: O noema entendido como "objecto da percepção"

Mais adiante neste trabalho, no ponto III, teremos ocasião de conhecer os equívocos que estão na base deste nível 2. De momento é a posição explícita de Husserl, e não a sua crítica que nos importa. Sendo assim, é oportuno referir que a determinação do que seja o noema no contexto da percepção convoca a 'teoria' hylé-noética e, naturalmente, a ideia representada acima por (A). A ideia é a seguinte: dado que, na percepção, a vivência é composta por elementos reais (noese e hylé) e intencionais (objecto percebido) o noema deve poder identificar-se com os segundos; em particular, dado que o 'objecto da percepção' é já o 'produto final' de uma animação noética da trama hylética, o noema deve poder ser identificado ao objecto de percepção concebido este, em 'profundidade', como a 'unidade noemática' resultante da animação noética da diversidade hylética. (Designarei por vezes esta determinação do noema por: 'noema segundo (A)').

Portanto, neste contexto, a primeira 'arma' que Husserl julga possuir contra o risco de trivialização de TC (trivialização que a tornaria um mero 'Spiegelbild') é a 'teoria' hyle-noética' e, agora também, 'noemática'. Com efeito, ao referir-se à hipótese segundo a qual as duas morfologias (noética e noemática) seriam um simples reflexo uma da outra, Husserl afirma que tal hipótese é impossível e acrescenta imediatamente: "tal impossibilidade resulta já do que nós dissemos mais acima acerca da solidariedade (Zusammengehörigkeit) que existe entre as qualidades unidas no noema de coi

sa (von einheitlichen Qualitäten im Dingnoema) e o diverso hylético dos esboços (hyletischen Abschattungsmannigfaltigkeiten) nas percepções possíveis de coisa" (p. 206).

Nível 3: O noema entendido como "objecto no seu Quomodo"

Dois aspectos de uma mesma ideia contribuem para determinar a noção de noema a este nível. Por um lado, num acto de percepção, ou de imaginação, um objecto é dado numa certa perspectiva, por exemplo 'de frente', 'de cima' etc.. Por outro lado, se as perspectivas variarem — e temos então uma multiplicidade de actos perceptivos ou imaginativos — o objecto continua a ser visado como um só e mesmo elemento objectivo. Transportando-nos agora para o paralelismo (Parallelismus) noético-noemático é possível evidenciar o aspecto que aqui interessa a Husserl: trata-se da relação entre os múltiplos modos como estamos conscientes de um objecto, multiplicidade noética, e o como da unidade noemática deste último. Neste sentido, Husserl afirma que se "consideram agora os diversos de consciência (Bewusstseinsmannigfaltigkeiten) que são, digamos, prescritos (vorgezeichneten) pela essência das próprias vivências na sua doação de sentido, nas suas noeses (repare-se no uso do plural: Noesen) em geral e que, digamos, estão prontos a serem extraídos (heraus zuholenden); por exemplo, no plano da experiência e do pensamento empíricos, considera-se a multiforme continuidade da consciência e as conexões (Verknüpfungen) das vivências, que estão reunidas (verknüpft sind)

e cuja ligação interna é assegurada pela coerência de sentido (Sinneszusammengehörigkeit), pela consciência unitária de um só e mesmo elemento objectivo, que aparece ora de uma maneira ora de outra, se dá intuitivamente e se determina pelo pensamento" (pp. 176-177, sublinhados meus). Em particular, "o estudo funcional (noético) tenta elucidar como (wie) um elemento idêntico (Selbiges), como (wie) as unidades objectivas e não realmente imanentes à consciência, são 'conscientes' ('bewußte'), 'visadas' ('vermeint'); ele tenta elucidar como (wie) é que a identidade do objecto presumido podem pertencer as configurações de consciência de estrutura muito diferente e, contudo, da estrutura essencialmente requerida (para que o mesmo objecto seja dado em todas elas) e como (wie) estas formações (noéticas) se podem descrever com rigor metodico (p. 177 sublinhados meus). E, mais adiante, no § 99: "este sentido objectivo (unidade noemática) exige ser descrito com expressões puramente objectivas (objektiven), e mesmo em termos idênticos de uma espécie de consciência à outra, no caso limite, favoravelmente escolhido, em que um objecto perfeitamente semelhante, igualmente orientado, apreendido de forma semelhante sob todos os pontos de vista - por exemplo, uma árvore - se figure por meio de percepção, de recordações, de imagens, etc.. Mas face a essa identidade de 'a árvore que aparece como tal' ('als solches') e do como 'objectivo' ('objektiven' Wie) do seu aparecer, ficam ainda, quando se passa de uma espécie de intuição a outra, diferenças notáveis acerca do seu modo de ser dado" (p. 209). Esta é, tipicamente,

a problemática da correlação pensada no âmbito definido por (B). Ter-se-á sido sensível ao número de vezes que o termo wie aparece no texto de Husserl. Este aspecto será retomado mais abaixo no ponto IV.

Nível 4: O noema como sentido (Sinn) objectivo

Quatro importantes momentos estão reservados para a identificação de noema e sentido objectivo (Noema = Sinn). A ideia base é, como já referi a contraposição (e a relação) no 'interior' do noema entre: diversidade noemática e núcleo noemático. Explicitamente esta ideia aparece apenas no terceiro dos quatro momentos. Temos assim: em primeiro lugar, a identificação do núcleo noemático ao sentido objectivo, o "como tal", als solches, do objecto intencional: "a árvore pura e simples (Schlechthin), a coisa na natureza, não se identifica de forma alguma a esse percebido de árvore como tal (Baumwahrgenomene als solches), que enquanto sentido da percepção (Wahrnehmungssinn) pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode arder, resolver-se nos seus elementos químicos, etc. Mas o sentido (Sinn) dessa percepção, que pertence necessariamente à sua essência, não pode arder, ele não tem elementos químicos, força, ou propriedades reais (realen)" (p. 184). Este texto representa o primeiro aparecimento nas Ideen I da atribuição de idealidade ao noema, ele coincide como vemos com a sua identificação ao sentido e com a determinação deste último como 'como tal' (als solches).

Em segundo lugar, esta mesma identificação serve de ba

se à determinação do modo de ser do noema: "cada vivência é tal que é possível dirigir o olhar sobre ela e os seus componentes reais (reellen) e igualmente num sentido inverso sobre o noema, sobre a árvore vista como tal (als solchem). O que é assim dado nesta disposição do olhar é certamente um objecto, em linguagem lógica; mas é um objecto totalmente desprovido de autonomia (unselbstandiger). O seu esse consiste exclusivamente no seu ser 'percipi'; com a reserva de que esta afirmação não deve ser compreendida no sentido berkeleyano porque o percipi não contém aqui o esse a título de componente real (reelles)" (p. 206).

Em terceiro lugar, o sentido do noema será identificado ao núcleo noemático e este será destacado no seio do, e por oposição ao, noema completo (volle), o qual é, por sua vez, identificado com a diversidade noemática: "o noema completo não se reduz a esse aspecto que no decurso das nossas análises de exemplos se destacou como 'sentido' ('Sinn')... O noema completo consiste num complexo de momentos noemáticos e o momento específico do sentido (Sinn) não forma aí senão uma espécie de extracto nuclear (Kernschicht)" (p. 185); "é necessário respeitar a distinção entre o noema completo e (por exemplo, no caso da percepção) 'o objecto como tal (als solches) que aparece'. Se consideramos esse objecto e todos os seus 'predicados' objectivos - a saber, as modificações noemáticas dos predicados da coisa percebida, que na percepção são afirmadas pura e simplesmente como reais - esse objecto e os seus predicados são certamente unidades em face

do diverso das vivências da consciência constituinte (as noeses concretas). Mas são também unidades de um diverso noemático" (p. 207-208).

Em quarto lugar, esta situação tal como é descrita a propósito da percepção torna-se extensiva a todas as esferas da intencionalidade: "o que foi estabelecido mais em detalhe dando privilégio à percepção é realmente válido para todas as espécies de vivências intencionais. Na recordação nós encontramos depois da redução o recordado como tal (als solches), na expectativa o esperado como tal (als solches), na imaginação criadora, o imaginado como tal (als solches). Em cada uma dessas vivências 'habita' um sentido (Sinn) noemático e, qualquer que seja o parentesco do sentido (Sinn) nessas diversas vivências, ou mesmo a identidade eidética, se se trata de um único fundo nuclear (Kernbestande), o sentido é em cada caso diferente sempre que as vivências pertencem a espécies diferentes, e o núcleo comum (Gemeinsame) apresenta características diferentes conforme os casos, e isto necessariamente. Pode tratar-se sempre de uma árvore em flor (...) e, contudo, os correlatos noemáticos são (...) essencialmente diferentes, conforme se trate de uma percepção, de uma imaginação, de uma presentificação por imagem, de uma recordação, etc., etc., (dessa mesma árvore em flor)" (p. 188, em todas as passagens citadas, os sublinhados são de Husserl).

Todos estes momentos terão papel importante na TC. A ideia da doação de sentido, de constituição intencional do sentido do objecto (noema) e da relação à objectividade é veiculada, de modos diversos, por cada um deles. A idealidade des

ta relação, e do próprio noema como lugar de 'cristalização' objectiva do sentido, é o denominador comum a todos eles. O noema é esse sentido ideal através do qual a consciência se relaciona com o objecto, por outro lado, ele é também esse objecto (fenomenologicamente reduzido). O esclarecimento desta situação releva, como todo o nível 4, da teoria do Sentido e da Referência, i.e., do desenvolvimento de TC em conformidade com a ideia representada acima por (C). Discussão mais detalhada do 'noema segundo (C)' fica então adiada para a última alínea do present § 22.

III. A aplicação da 'teoria' hyle-noética em TC

A nossa situação quanto a este ponto é, devemos reconhecer-lo, desconfortável. Com efeito, se as múltiplas reflexões levadas a cabo nas páginas anteriores (alínea A) do presente parágrafo) contra a legitimidade da 'teoria' hyle-noética estiverem certas, não é visível em que é que o desenvolvimento de TC com base nesta teoria possa contribuir para dar de TC uma versão não trivial. (Recorde-se que para evitar a trivialização do TC em mero 'Spiegelbilder' Husserl possui três ideias (as representadas acima, no ponto I, por (A), (B) e (C) e que a ideia representada em (A) é precisamente aquela que consiste na aplicação da 'teoria' hyle-noética a TC e que, em particular deve desenvolver o conceito de 'noema na percepção', i.e., a noção de noema tal como foi definida acima no nível 2).

Mas, que Husserl pensa poder colher inúmeros frutos des

ta ideia (A), é o que nos diz inequivocamente a passagem seguinte: "Os problemas mais vastos de todos são os problemas funcionais que dizem respeito à 'constituição de objectividades de consciência' ('Konstitution der Bewußtseinsgegenständlichkeiten '). Eles dizem respeito ao modo como (wie) as noeses, por exemplo no caso da natureza, ao animarem a matéria e ao combinarem-se em sistemas contínuos e em sínteses unificadoras do diverso, instituem a consciência de qualquer coisa; é por esta função que a unidade objectiva (objektive Einheit) da objectividade (der Gegenständlichkeit) se pode fazer 'manifestar' ('bekunden') de forma concordante nesse diverso, fazer 'legitimar' ('ausweisen') e determinar racionalmente ('vernünftig')" (p. 176, sublinhados de Husserl). A questão da constituição coincide pois, no próprio momento da sua formulação com uma aplicação da 'teoria' hyle-noética aos problemas da 'manifestação', 'legitimação' e determinação 'racional' do objecto para a consciência. Estas três questões são estrategicamente reconduzidas por Husserl à unidade de um só problema: descrever, determinar, 'explicar' o modo como a animação noética da matéria hylética liga o diverso, atribuído a esta última, numa síntese unificadora que confere identidade objectiva à diversidade das manifestações. Digamos que, se pretendermos manter uma distinção de alcance entre a 'teoria' hyle-noética tout court e a sua aplicação à (ou na) 'teoria da correlação-constituição', então devemos afirmar que a primeira determina que (was) existe uma relação entre noese e hylé ('diversidade e unidade notáveis'), e uma relação/ distinção entre

'hylé' e 'esboçado' ('o esboço é diferente do esboçado'); e que a segunda determina como (wie) é que essas duas relações tipicamente se realizam.

Husserl considera este aspecto da TC um contributo fundamental da Fenomenologia para o esclarecimento dos problemas cognitivos. As Ideen II, por exemplo, esforçar-se-ão por dar desenvolvimento profundo a este aspecto ao proporem uma 'teoria' da relação entre 'orgãos dos sentidos-corpo próprio-aisteta-fantasma'. Todo esse esforço eu tenho por vão. Na realidade, ele assenta num mal entendido. Esse mal entendido identifica-se com o que tenho vindo a chamar o erro base da 'teoria' de Husserl: a crença na existência de sensações a título de conteúdos reais de consciência, i.e., como seus componentes realmente imanentes; e a crença, fundada na anterior, de que se constituem 'unidades subjectivas' desses conteúdos que são, depois ou simultaneamente, correlacionados através de actos noéticos de constituição com 'unidades objectivas' noemáticas intencionais. Esta putativa correlação, argumentei eu já na alínea (A) deste parágrafo, introduz subrepticamente a ideia básica da "teoria dos 'objectos' imanentes" que oficialmente a Fenomenologia critica; ao mesmo tempo, ela simula uma profundidade na estrutura da vivência que esta, tipicamente consciente e intencional, não tem.

Mas, para prosseguir a discussão, não é necessário sair da obra que é aqui nosso objectivo comentar. Nas Ideen I, precisamente no momento em que Husserl expõe o que considera ser o 'complexo sistema de paralelismos noético-noemáticos', o tópico é de novo, retomado. "Poderíamos, em particular, referir-

-nos a esses momentos que fazem com que uma multiplicidade de dados hyléticos - dados de cor, do tocar, etc.- tenham por função esboçar de maneira múltipla uma só e mesma unidade objectiva... Seremos então tentados a concluir: existe certamente um paralelismo (Parallelismus) entre noese e noe-
ma; mas (ele é) tal que estamos restringidos a descrever as
configurações pelas suas duas faces e segundo a sua correspondência eidética. O plano noemático (do objecto intencional) seria o lugar das unidades, o plano noético, o lugar das
multiplicidades 'constituintes'. A consciência que une 'fun-
cionalmente' o múltiplo e que ao mesmo tempo constitui a uni-
dade, não apresenta nunca identidade, enquanto a identidade do 'objecto' é dada no correlato noemático (intencional)"
 (p. 206-207, sublinhados por mim. Husserl sublinha Parallelismus, beiderseits e niemals).

Estas afirmações, verdadeiros primeiros postulados de uma 'teoria' da correlação assente em (A), são então, em minha opinião, sem fundamento. Em particular, elas não se referem a nada que possa ter o estatuto de "dado fenomenológico". A questão de saber se tais postulados devem ou não ser aceites, ou reformulados, como elementos de uma teoria psicológica empírica, experimental, da percepção, pode ficar em aberto sem afectar em nada o alcance da crítica que se tem feito a Husserl. Esta questão, versando sobre a psicologia experimental, é claramente extra-fenomenológica. Em particular, a 'teoria' fenomenológica não pode ser interveniente neste debate. (A referência a Goodman, 1973, que fiz acima ilustra as afirmações

que acabo de fazer).

Não é irrelevante para o nosso estudo que o exemplo da p. 207 das Ideen I destinado a ilustrar as afirmações que acima transcrevi, transfira sem justificar porquê o problema da multiplicidade para o nível das diferentes percepções de uma mesma coisa, e abandone assim o nível das diferentes sensações numa percepção (ou em várias) dessa mesma coisa de que nos fala o texto das pp. 206-207 citado já acima. (Reitero que estou convicto que, pace Husserl, este segundo nível não é, na realidade, fenomenologicamente, descritível). "Consideremos por exemplo, as diferentes fases de um acto de percepção que dura e que constitui a unidade de uma coisa: elas revelam um elemento idêntico, a saber, esta árvore única, que permanece não modificada no sentido dessa percepção; é ela que se dá agora sob tal ângulo, depois sob outro, agora de frente, em seguida de trás... neste exemplo, o objecto descoberto no noema acede à consciência como o objecto idêntico no sentido literal da palavra, mas a consciência que temos das suas diferentes fases e da sua duração imanente não é idêntica; ela é simplesmente interligada (verbunden) e una (einiges) em virtude da sua continuidade" (p. 207 sublinhados meus) ⁽¹⁴⁾.

(14) Que me seja permitido agradecer aqui ao meu ex-aluno António Caeiro as muitas horas que gastou em minha companhia no Jardim Botânico da Faculdade de Ciências de Lisboa, no Outono de 1988, quando ambos nos esforçávamos por determinar, textos de Husserl na mão, majestosas árvores à vista, o que poderia ser uma "descrição fenomenológica, eventualmente transcendental, de uma 'percepção-de-árvore'". Ao contrário de mim, ele acreditava ainda, com Husserl, que tal descrição era possível de modo não trivial. São nas Ideen I as principais, mas não todas, ocorrências significativas do exemplo 'percepção de árvore' são as seguintes: p. 184, a 'árvore como noema' e este como 'Sinn' "não arde"; p. 186, a "árvore como 'objecto mental ou imanente não existe"; p. 188, a mesma "árvore em flor"

A expressão "verschiedene Abschnitte eines ... Wahrnehmens" que ocorre no exemplo, não nos deve induzir em erro e fazer-nos pensar que se trata de uma única percepção com múltiplos e diferentes conteúdos hyléticos. Não é esse o caso como Husserl afirma seguidamente, tratam-se de várias e diferentes percepções unificadas sob a forma de consciência perceptiva de uma mesma árvore idêntica. Para retomar uma expressão que já usei noutro parágrafo (§ 20) a descrição é modular (o módulo é a percepção) e não de estrutura fina (hylé-noese-noema). Sendo assim, a questão recai tipicamente sob o alcance de (B) e não de (A): como é que vários modos de consciência (várias noeses perceptivas) se podem unir num só, e dar um único objecto (a mesma árvore percebida através de várias noeses diferentes)? Questão que é obviamente de natureza substancialmente diferente da de saber como é que uma multiplicidade hylética pode ser animada por uma noese num acto de percepção, é esta última que se deriva de (A) e da citação das pp. 206-207. Antes de debatermos a questão modular no lu-

é dada numa diversidade noemática conforme os diferentes modos de consciência (perceptiva, imaginativa, ou outras) que a visam; pp. 202-203, a 'percepção de árvore' é descrita na sua (putativa) 'profundidade' 'hylé-noético-noemática'; p. 206, a 'árvore-noema' possui um modo de ser que se representa pela expressão "esse est percipi"; p. 207, nas percepções sucessivas de árvore confrontam-se os vários Abschattungen de 'árvore' com a 'árvore'; pp. 208-209 o 'sentido noemático de árvore' é contrastado com a 'árvore como diverso noemático'; pp. 268-270, o 'noema... macieira em flor' é explicitado com vista à determinação e distinção de: 1º) noema completo/núcleo noemático entendido como 'Sinn'; 2º) noema no seu quomodo/noema no seu quid; 3º) quid do noema/objecto = x (vazio). Depreender-se-á assim que o exemplo da 'percepção da árvore' é 'carismático' no âmbito da TC. Na realidade, ele ocorre ao nível de (A), de (B) e de (C) e cumpre sempre uma função essencial: 'provar' a 'teoria' através de uma ilustração.

gar que lhe é próprio: comentário à ideia referida acima por (B), vamos ainda ver como o próprio conceito de 'noema entendido como objecto de percepção', concebido como vimos (nível 2) em função da 'teoria' hyle-noemática, herdou desta todas as equívocidades.

Já vimos acima que, a este nível, a noção de noema deveria ser entendida como 'a unidade noemática obtida por animação intencional, noética, de uma diversidade hylética'. Ora, para falar rigorosamente, o noema oposto ao objecto real (reales), pura e simplesmente não existe. Esta situação, que é surpreendente e, como veremos, fonte dos maiores equívocos, não foi nunca posta em evidência, pelo menos que eu tenha conhecimento, nem pelo próprio Husserl nem por nenhum dos comentários às Ideen I. A questão é, no entanto, absolutamente crucial. Em particular, ela representa de forma concentrada toda a tensão que vimos existir entre a afirmação da possibilidade da Weltvernichtung (§ 49 das Ideen I) e a afirmação subsequente de que pela Redução Fenomenológica "nós não perdemos propriamente nada, mas ganhámos a totalidade do Ser Absoluto" (p. 94). Tinha já sido referida (§ 21 do presente trabalho) a equívocidade e mesmo a contradição que estava na base desta operação de 'absolutização' da consciência, operação pela qual ela passa a Consciência Pura ou Transcendental. Em algum lugar essa contradição deveria manifestar as suas consequências. A percepção, vivência paradigmática para a Fenomenologia, representa perfeitamente esse lugar. Na sua forma já transcendentalmente purificada, por Redução Fenomenológica, esta vivência é constituída, segundo Husserl, por: noese perceptiva, dados

hyléticos e....E quê? E, naturalmente, o objecto visto. Mas aqui deparamos com o nosso problema. Suponhamos que pretendemos identificar, como parece ser manifestamente a ideia de Husserl, o objecto visto com um certo tipo de noema. Digamos, com o "noema segundo (A)". Ora, a "noema segundo (A)" é aquele que, como vimos através dos próprios textos de Husserl citados acima, se identifica com o 'produto final' da animação noética do diverso hylético e da sua objectivação. Mas então, ele deve ser identificado ao objecto visto pura e simplesmente (schlechtin) e não ao objecto visto enquanto tal (als solches). Ou seja, por exemplo, no caso da percepção de uma árvore ele, o noema, é simplesmente, e de forma completamente redundante, árvore que eu estou a ver. Mas, se for assim, e para retomar a questão que a identificação de noema a sentido levantou já, o "noema-árvore" arde. Alternativamente, ficamos na situação, manifestamente absurda, de ter que admitir a existência de uma solidariedade (Zusammengehörigkeit) entre as qualidades sensíveis objectivas do noema e o diverso hylético correspondente, mas ter que afirmar que quando a árvore arde eu não vejo a árvore a arder porque o que eu percepciono é o noema e este "não pode arder, não tem elementos químicos, forças, propriedades reais (realen)" (Ideen I p. 189). O expediente que Husserl arranja para 'contornar' esta situação são as aspas: "é 'na' percepção reduzida (na vivência fenomenológica pura) que nós descobrimos, como pertencendo indissociavelmente à sua essência, o percebido como tal, (als solches) que deve ser expresso (auszudrücken) como (als) "coisa material", "planta", "árvore", "em flor", etc.. As aspas (Husserl sublinha: Anführun-

gszeichen) são manifestamente significativas, elas exprimem essa mudança de significação (Bedeutung) que, paralelamente, as palavras sofreram" (p. 184).

Mas, não se pode pensar que se resolvem todos os problemas pondo aspas nas palavras para que elas designem agora o objecto reduzido, i.e., o noema. O que as aspas significam, em meu entender, é o seguinte: ao identificar-se o noema com o sentido do objecto visto, passa-se eo ipso, do nível da percepção para o nível, digamos, da significação intencional essencialmente associada à linguagem. Ou seja, abandona-se imediatamente o domínio definido pela ideia (A), e, portanto, o nível 2, e passa-se necessariamente para o domínio definido pela ideia (C), e, portanto para o nível 4 (cf. supra). A árvore pode arder; se ela arder, o meu objecto de percepção arde sem dúvida com ela; o que não pode arder é o sentido imputável à palavra 'árvore' ou à expressão "árvore percebida". Mas, passando para o plano do que "não pode arder" deixamos definitivamente o putativo plano da sensação (hylê) e, a fortiori, da percepção. Pretender o contrário é absolutamente ininteligível.

Do ponto de vista do domínio definido por (A) restam-nos, portanto duas alternativas: ou o noema da percepção resulta de uma animação e unificação noética dos dados hyléticos e então ele arde com a árvore (na realidade ele é a árvore pura e simples), ou, diversamente, ele é o puro sentido noemático da expressão "árvore percebida enquanto tal" (as aspas indicam que nos referimos a uma expressão linguística e não a um

fenômeno 'psicológico' perceptivo) e então, seguramente, ele não arde com a árvore. Neste último caso, não há noema perceptivo enquanto tal, i.e., enquanto um objecto que seria visto na percepção. Este aspecto é crucial a dois títulos: 1º) por ele é manifesto que a (A) não corresponde nenhuma forma não trivial de noema, na realidade não lhe corresponde noema nenhum; 2º) por ele também é manifesto que toda a problemática do noema como sentido assenta pesadamente em (C) e, portanto, na ideia de lingua mentis.

Por atacado: o noema da percepção não é objecto da percepção, não resulta de nenhuma animação noética do hylético, ele é o sentido de "ser percebido em geral" e como tal o seu estudo releva de uma teoria da significação (Lingua mentis) e não de uma teoria da percepção.

Assim se torna manifesto o seguinte mal entendido sob o qual labora aqui a reflexão fenomenológica: fala-se como se o "noema como objecto de percepção" pudesse ou estivesse a ser visto, e.g., com esboços, cores, e uma multiplicidade de dados sensíveis e, de repente, afirma-se que o seu esse consiste no seu percipi mas que o percipi não contém esse esse a título de componente real, que ele não pode arder, que ele é pura significação. Mas não é boa política pôr gatos e cães no mesmo saco. Ou o noema é o objecto visto, ou ele é a significação que supostamente tem a expressão "ser objecto visto".

A expressão que Husserl usa aqui: als solches, enquanto tal, é assim o índice de um mal entendido e não de uma legítima determinação fenomenológica. Em particular, essa expressão alimenta a seguinte subrepção: (a) o objecto que é visto

no seu modo como (quomodo, wie) ora, o modo como (wie) ele é visto é o de ser visto enquanto tal (als solches), i.e., enquanto visto ou percebido; (b) mas, o objecto visto enquanto tal (als solches) é, por sua vez, distinto do objecto que é visto pura e simplesmente (schlechthin), e deve ser identificado com o sentido (Sinn) noemático da percepção. A não discriminação entre (a) e (b), pior do que isso, a suposição tácita da sua identificação, está na base da sobreposição. Esta é veiculada pelo "enquanto tal" (als solches) que, como se pode ver acima, aparece nos dois casos, (a) e (b). Mas no primeiro caso, (a), retomando aqui o exemplo da árvore, o 'objecto enquanto tal' arde; e no segundo caso, (b), não. Ambos são necessários: no primeiro caso, para se poder afirmar que se está a falar da mesma coisa, senão criar-se-ia imediatamente uma distinção entre noema e coisa-em-si e não teríamos sequer nenhuma razão para afirmar que "este é o noema daquela coisa-em-si"; no segundo caso, para se poder negar que se esteja a falar da mesma coisa, senão o noema arderia juntamente com a árvore. As seguintes afirmações de Husserl são evidência notável dessa subrepção: "não se deve perder de vista que o 'percebido' enquanto sentido (i.e. o noema) não inclui em si nenhum elemento (...) que 'não apareça realmente' ('wirklich erscheint') na coisa que num dado caso aparece na percepção; e que ele o inclui exactamente sob o mesmo modo e com a mesma forma de se dar que aquele com o qual essa coisa acede à consciência na percepção" (p. 184).

Compreensivelmente motivados por esta equivocidade constitutiva do próprio conceito de noema, os intérpretes de Hus-

serl multiplicaram-se em interpretações. Estas desenvolveram-se em direcções 'perceptiva' e 'linguística'. Passaremos aqui uma breve revista à primeira, a segunda será discutida no seu lugar próprio (na alínea (C) deste parágrafo).

A versão 'perceptiva' do noema é iminentemente representada pela interpretação de Quentin Lauer (1955). Segundo este autor "o noema não é um terceiro elemento ao lado da hylé e da noese, é um elemento irreal na (dans) própria noese" (p. 200). Lauer opõe aqui, justamente, componentes reais e elementos irrealis, intencionais. "Uma análise completa de uma vivência intencional individual concreta faria brotar (éclater) os seus elementos reais (componentes noéticos e hyléticos) e os seus elementos irrealis (componentes noemáticos)" (p. 204). Constatando embora que "a questão (...) da correspondência entre noese e noema perturba muito (trouble beaucoup) Husserl, que nunca conseguiu desembaraçar-se (débrouiller) dela completamente nos detalhes" (p. 204, nota 4), o autor categoricamente conclui, apesar disso, que "o noema não está mais realmente (reell) na consciência que o objecto (le noema n'est pas plus réellement (reell) dans la conscience que ne l'est l'object)" (p. 205), e que "a cada mudança do objecto sensível corresponde uma mudança noemática — se bem que não haja aí nenhuma relação de causa a efeito" (p. 205). Não creio ser necessário continuar o exame detalhado deste tipo de interpretação. Com efeito é possível desde já destacar o problema de onde parte, a ideia base que propõe como solução e a contradição que alimenta esta última. Esta interpretação parte do (legítimo)

problema com que nós próprios nos deparamos, a saber, como de terminar o estatuto do noema na percepção, i.e., o "noema segundo (A)". No essencial, esta interpretação pretende promover a ideia segundo a qual o noema está na noese (dans la noese elle-même p. 200 texto citado acima), 'aproximando-o' assim da consciência da qual ele seria um componente. Mas irreal. Desnecessário se torna reiterar que longe de fugir da ambiguidade que vimos ser constitutiva dos conceitos de 'imanência real' e de 'imanência (ou transcendência) intencional' — ambiguidade no seio da qual o próprio conceito de 'noema na percepção' é gerado — Lauer se afunda nela. E com ele a sua interpretação. Com efeito, à luz da afirmação de que o noema está na própria noese como se compreendeu aquela em que afirma que ele "não está mais realmente na consciência que o objecto"? E que magia faz com que "a cada mudança do objecto sensível corresponda uma mudança noemática"? Afirmação que está até em contradição com o texto do próprio Husserl já citado acerca da árvore que arde.

Uma outra interpretação que também procura estribar o conceito de noema na percepção é proposta por Aron Gurwitsch (1964 e 1966 e também por Dorion Cairns 1940). Esta interpretação procura, em vão, dar sentido à ideia de 'noema na percepção' sem recorrer à noção extra-perceptiva, em particular, linguística de Sinn. Digamos que, nesta perspectiva, o Sinn terá que ser obtido exclusivamente no acto perceptivo e identificar-se-á assim com o 'noema da percepção'. Nesta conformidade, Gurwitsch está de acordo em caracterizar, como Husserl, o noema como "ideal" e "irreal" mas insiste em determinar o noema

em termos estritamente perceptivos designando-o assim por "perceptivo" ("percept") ou "fenómeno perceptual" ("perceptual phenomenon", 1966, p. 55). E os exemplos a que recorre bem como a análise que deles faz (ob. cit., pp. 55 e ss.) confirmam que o noema que ele deseja identificar é aquele que guarda todas as propriedades dos objectos materiais percebidos.

De acordo com Gurwitsch o noema é assim definido como "o objecto apenas (exacto e exclusivamente) como (as) o sujeito que o percebe está consciente dele, ... a 'árvore percebida como tal' (as such) que varia de acordo com a orientação, o ponto de vista, a atitude, etc.", (ob. cit., p. 132). E, como se vê, esta interpretação é, no fundo, pouco mais do que uma reiteração dos textos de Husserl, jogando agora com a aproximação entre o 'modo como' (quomodo) e o 'como tal' (als solchen): o noema entendido como 'como tal' é dado no 'modo como' o objecto me é dado e é reidentificado como 'o mesmo' através de uma multiplicidade de aparições. A interpretação de Gurwitsch reduz-se então à mera trivialidade epistemológica segundo a qual nunca vemos 'simplesmente' objectos materiais mas apenas segundo uma perspectiva (modo como); ou, alternativamente ela diz já respeito à relação entre os diversos modos como o objecto me é dado na percepção e a unidade noemática visada através deles.

Mas nesse caso ela releva já tipicamente de (B) e não de (A). Em particular, esta interpretação passa em silêncio sobre o ponto crucial da discussão: que fazer da solidariedade, via noese entre dados hyléticos e noema se se pretende afirmar ao mesmo tempo, por exemplo, que o 'noema-árvore-na-percepção'

não arde?⁽¹⁵⁾

Em conclusão: sem a base de sustentação que a 'teoria' hylé-noética supostamente lhe ofereceria, sem ser sequer capaz de dar um sentido coerente ao conceito de 'noema na percepção', este aspecto de TC assente na ideia (A) colapsa.

IV. TC como descrição do Quomodo

A situação de correlação pensada segundo (B) compreende aos olhos de Husserl, dois níveis: um de 'mero reflexo' (Spiegelbilder) e, um outro, complexo. O primeiro é trivial e deve ser ultrapassado. O segundo deve ser descrito no seu como. O primeiro nível pode ser descrito da seguinte forma, tomando como exemplo "a árvore que aparece como tal": na percepção "a árvore aparece como percebido"; na imaginação "como imaginado"; na recordação "como recordado". Nada mais há a descrever deste ponto de vista e portanto, o uso de "expressões puramente objectivas" (p. 209) correlatas, ou paralelas, das subjectivas (percebido/perceber; imaginado/imaginar; recordado/recordar; etc./etc.) trivializa eo ipso a descrição. A situação complexifica-se, tornando-se então interessante, de duas maneiras: ou admitindo que uma multiplicidade de uma mesma espécie fundamental de vivências tem como referência a mesma unidade noe-

(15) Solomon, R., 1977 confronta as interpretações "perceptiva" e "linguística" de noema (pp. 168-170). Assume uma atitude de reserva face à primeira (pp. 171-174), argumenta a favor da segunda (pp. 175-177), e termina sugerindo "que os Sinne da experiência não podem ser separados dos Bedeutungen das suas expressões linguísticas" (p. 179). Com isto concordo.

mática-objectiva, e.g., várias percepções distintas de uma mesma árvore, ou várias recordações de uma mesma árvore; ou admitindo que uma multiplicidade de espécies de vivências tem como referência a mesma unidade noemática-objectiva, e.g., uma percepção, uma imaginação, uma recordação, de uma mesma árvore. Estas duas maneiras podem, para complicar ao máximo a situação, conjugar-se; temos então, e.g., várias percepções diferentes, várias imaginações diferentes (diferentes actos de imaginar), várias recordações diferentes de uma mesma árvore. Assim descritas, a situação ilustra a espontaneidade noética em toda a sua diversidade multiforme e, simultaneamente, em toda a sua unidade: diversos modos de consciência de um mesmo objecto.

Ora, Husserl pretende que é possível fornecer uma descrição fenomenológica desta situação que exhiba o Como (Wie) da relação entre diversidade noética e unidade noemática: "elucidar como (wie) é que à identidade do objecto presumido podem pertencer as configurações de consciência de estrutura muito diferente (p. 177, texto já citado). Neste programa vejo concentrado o equívoco fenomenológico como (wie) e o que (was). Seria, sem dúvida, um avanço notável na compreensão dos nossos processos conscientes saber como é que é possível imaginar, percepçionar e recordar um mesmo objecto. Mas, creio, a descrição fenomenológica está destinada a 'saber' apenas, como todos nós sabíamos já antes, que (was) eu posso imaginar e percepçionar e recordar um mesmo objecto. Naturalmente que Husserl não pensa assim. O filósofo crê que é possível uma descrição eidética do modo como pela Consciência Pura se estabelece a correlação entre as multiplicidades noéticas e as unidades

noemáticas, e, sendo assim, as Ideen I e, em geral, a doutrina fenomenológica oferecem-nos dois termos que nos devem permitir desenvolver a TC como a descrição do Quomodo: síntese e modificação.

A primeira estratégia da descrição recorre então à síntese.

Em várias percepções diferentes eu viso sempre a mesma árvore. O que é que se passou então? Uma síntese das várias percepções. Creio que só se pode estar de acordo com isto. Como é que essa síntese foi realizada? Associando as várias percepções a uma mesma referência objectiva. Entrámos já em círculo: o que devia ser explicado reaparece no contexto da explicação. Um último movimento: como é que eu pude associar as várias percepções numa mesma referência objectiva? Através de um acto de síntese das várias percepções. O círculo fechou-se. Não conheço textos de Husserl, de fenomenologia noética (e não hylé-noética) em que a questão tenha diferente destino, do que aqui acabamos de assistir.

Em actos perceptivos, imaginativos, recordações, etc., eu viso sempre a mesma árvore. O que é que então se passou? Uma consciência unitária da mesma referência objectiva produziu-se em mim no início, durante, ou no fim do processo. Como é que essa consciência unitária foi possível? Visando sempre a mesma árvore através de actos noéticos tipicamente diferentes. De novo, o círculo. E ainda: como é que esses actos noéticos tipicamente diferentes mantiveram a mesma referência objectiva? Através da produção espontânea e intencional de uma consciência unitária da mesma referência objectiva. O cír

culo ainda. E por fim: o que é uma consciência unitária de uma mesma referência objectiva? Aquela que visa através de actos noéticos tipicamente diferentes uma mesma referência objectiva. O círculo fechou-se. Também não conheço de Husserl textos de fenomenologia noética em que se avance para além desta descrição. Na realidade, não se avançou de todo.

A outra estratégia de descrição recorre à modificação.

As Ideen I consideram vários tipos de modificação. Trivialmente toda a modificação é modificação de alguma coisa. Vamos portanto assumir, com Husserl, que o modo originário do objecto me ser dado é a sua 'presentação' (Gegenwärtigungen) e que esta é iminentemente perceptiva. Toda a modificação será assim uma 'presentificação' (Vergegenwärtigung) do modo originário do objecto me ser dado. Um objecto, sendo o mesmo, aparece contudo diferentemente conforme ele apareça 'originariamente', na percepção; ou, de forma imaginada (phantasiemässig), ou 'quase-presentada' (vorschwebend), na imaginação. No último caso ele não está presente 'em pessoa' mas é representado. O objecto representado aparece então como uma modificação do que era presentado e, portanto, refere-se a ele (cf. Ideen I pp. 188 e ss., 196, 209). Como é que ocorre essa modificação? Como passagem, via imaginação, do presentado ao presentificado. Como é que essa passagem se explica? Como modificação imaginativa da percepção. De novo, o círculo.

Uma outra categoria de modificação diz respeito à representação via imagem ou signo. A 'representação em imagem' (abbildend) como acto fundado (como modificação) deve ser distin

guida do simples acto de imaginação, o 'pictoral' é também uma propriedade do próprio objecto ('ser imagem de'). O mesmo se passa para o carácter de signo ('ser signo de') (cf. Ideen I pp. 79, 209 e ss., 213). Como é que um objecto se transforma em 'imagem de...' ou em 'signo de...' um outro? Através de uma modificação pela qual se representa via acto noético um objecto como referindo-se a outro a título de 'seu signo' ou de 'sua imagem'. Como é que essa modificação se explica? Como uma situação na qual um objecto é posto em relação intencional com outro, como sendo 'seu signo' ou 'sua imagem'. Ainda, e sempre, o círculo.

E é em vão que se procurará nos §§ 92-95 e 99-123 das Ideen I novas pistas para uma descrição que forneça informação substancialmente diferente, em particular, não circular, da correlação que se pretende descrever. Se tal fosse o caso seria então possível tentar uma descrição verdadeiramente explicativa do como das estruturas noético-noemáticas correlativas. Devo admitir também que não descrevi todos os momentos noético-noemáticos postos em correlação. Omiti, e.g., a esfera afectiva e volitiva (§ 95); a mutação atencional do ponto de vista noético-noemático (§ 92); a correlação entre noese e noema na esfera do juízo (§ 94) e também §§ 127, 133, 134); e, as modalidades de crença e a sua modificação de neutralidade (§§ 102-117). É minha convicção que o leitor destes parágrafos encontrará facilmente em todas as formas de correlação aí expostas o mesmo tipo de circularidade na descrição; e seria assim fastidioso uma exposição in extenso dessa circularidade.

Cumpre-me referir, em particular, que não pretendo negar a existência de tais correlações, que tenho por evidentes, mas sim da possibilidade de dar delas uma descrição fenomenológica não circular, em especial, uma explicação de como é que elas são possíveis. E era essa explicação que se procurava.

É possível exhibir a razão dessa circularidade, bem como da impossibilidade de ela ser ultrapassada pela, e na, descrição fenomenológica da correlação noético-noemática: ela assume o que devia ser explicado. Tal é a natureza do seu vício de forma. Sejam os mais claros. O que se pretende explicar é o modo como (wie) uma certa espontaneidade intencional, noética, pode 'constituir' um objecto no modo do seu como tal, i.e., como percebido imaginado etc. Ora a resposta de Husserl consiste tipicamente na afirmação de que o objecto pode ser dado (constituído) de tal ou tal maneira, e não de outra, apenas através de uma certa classe de actos noéticos (espontaneidade intencional) e não de outros. A expressão "através de" é, neste contexto, substituível por: "em virtude de", "por causa de" (usando aqui "causa" em sentido muito lato), "sendo o caso de ocorrer...", e outras expressões análogas. Isto significa que a expressão "uma certa classe de actos noéticos" — ou expressões de conteúdo análogo, eventualmente detalhando mais certos aspectos da classe de actos noéticos em questão — vai ser usado na 'descrição' fenomenológica como 'explicação'! A 'explicação' de como é que uma certa espontaneidade noética pode constituir no seu como tal um objecto só pode ser dada afirmando que "uma certa classe de actos noéticos..." Ou seja, o explanatum reaparece ao nível da explicação. Ver a questão do la

do do objecto, falar agora de correlação noemático-noética como fazem as C.M., não altera em nada a situação. O noema é, por definição, o objecto no seu modo como é dado; o modo como o objecto é dado só pode ser determinado, também por definição, recorrendo a uma (ou mais) classes de noeses que lhe são correlativas. A questão seria agora: como é que um objecto me pode ser dado no seu quomodo (noema)? A resposta deve recorrer à explicação das classes de noeses aí implicadas mas estas entram já na definição do modo como o objecto me é dado (e.g. 'como percebido' implica 'noese perceptiva', etc.). De novo se assume o que se pretendia explicar

Não deixa de ser curioso que Husserl chame a este círculo "necessidade eidética". É, com efeito, sempre em virtude de uma 'necessidade eidética' que a descrição fenomenológica descreve um certo caso de correlação noético-noemática como sendo tal e não outro. É fácil compreender que se trata de uma necessidade de dicto e não de re. Na realidade, ela é de dicto porque o dictum que expressa a descrição envolve circularidade. Naturalmente ela é, por isso mesmo, indesmentível, trivialmente verdadeira.

No § 108 das Ideen I "os caracteres noemáticos não são determinações da 'reflexão'", Husserl avança afirmações acerca das quais se julgaria talvez que poderiam ser contadas como uma saída para esta circularidade. Creio, todavia, que não é assim. Aí é afirmado, contra o psicologismo, "que quando nos familiarizamos com a descrição eidética puramente imanente (...) e acordamos a toda a consciência um objecto intencional

que lhe pertence e se presta à descrição imanente há grande tentação em considerar os caracteres noemáticos (...) como simples 'determinações derivadas da reflexão'" (p. 220-221, sublinhados de Husserl). Essa tentação – que foi a do próprio Husserl em P.A. acerca das relações intencionais – redundaria na afirmação de que "se tratariam de determinações inerentes aos objectos intencionais na medida em que estes últimos são reportados nos modos de consciência (Bewußtseinsweisen) nos quais eles figuram precisamente como objectos de consciência" (p. 221). Se fosse assim, aspecto que Husserl nega, teríamos então que, e.g., para atingir o negado (das Negat), o afirmado (das Affirmat), etc., seria necessário que o objecto do 'juízo' fosse caracterizado como negado (dos Negieren) quando a reflexão é sobre o negar, como afirmado (das Affirmieren) quando é sobre o afirmar, como verosímil quando a reflexão é sobre o conjecturar, e de igual modo em cada caso" (p. 221). Contra esta interpretação Husserl avança essencialmente a evidência seguinte: "se os predicados não fossem verdadeiramente senão predicados relacionais de reflexão (beziehende Reflexions-prädikate) eles não poderiam precisamente ser dados se não na reflexão actual sobre o lado acto (Aktseite) e em relação com ele. Ora, com toda a evidência tal não é o caso" (p. 229, sublinhados por mim). É certo que os predicados que constituem o noema não são relacionais da reflexão, mas eles são indubitavelmente definidos, ou determinados, por relação à noese que com eles está em correlação. Contra o psicologismo Husserl pode afirmar que eles não são obtidos na reflexão. Mas

contra o risco de trivialização da sua 'teoria' não pode escapar ao modo como ele próprio definiu a natureza do objecto: como aquilo de que a consciência é consciente de tal ou tal maneira, isto é, como noema. Entre 'perceber' e 'ser (objecto) percebido', 'afirmar' e 'ser (objecto) afirmado', 'negar' e 'ser (objecto) negado' existe, seguramente, uma distinção. Mas a determinação do que seja, enquanto tal, o segundo termo de cada uma dessas conjunções só pode ser dada reenviando ao primeiro termo, e encontramos, assim, de novo, a circularidade.

Creio então que chegámos a um ponto da exposição em que é possível afirmar: por um lado, que a teoria da correlação (ou constituição) desenvolvida em conformidade com (A) se arruina, como vimos, na contradição; por outro lado, que a teoria da correlação (ou constituição) desenvolvida em conformidade com (B) se trivializa, como acabámos de ver, na circularidade.⁽¹⁶⁾ Em ambos os desenvolvimentos é possível afirmar acerca da correlação noético-noemática que é assim; em nenhum dos dois é possível explicar como é que é assim. (No caso de (A), naturalmente, é apenas possível afirmar que o objecto é "dado como percebido" e não "que é dado através da animação

(16) A descrição que um autor como De Boer, 1978 pp. 437-449 propõe da 'teoria' da correlação desenvolvida segundo (B), numa obra que se afirma repetidas vezes optimista acerca da existência e do interesse explicativo e mesmo fundacional, de tal 'teoria', afigura-se-me inaceitavelmente indulgente. Parece-me notável, para não dizer estranho, que De Boer nunca formule perguntas do tipo: mas, concretamente, como desenvolver tal teoria? Parte de que princípios, explica que casos e como? Que explicações é que dela se obtêm? Que informações? Como é possível com estas fundar a psicologia eidética e empírica tal como era o voto expresso de Husserl, voto reiterado por De Boer? Foi também a tentativa vã de responder a perguntas deste tipo que esteve na base da posição céptica que o autor do presente trabalho adopta acerca do alcance epistemológico ou transcendental de tal 'teoria'.

noética de um extracto hylético"; isso seria o princípio de uma explicação do como da percepção e, vimo-lo em repetidas vezes e momentos da exposição, tal 'teoria' não é legítima). Se se aceitar, como proponho, esta situação em relação a (A) e (B) é necessário concluir que todos os objectos de TC que se fundam em (A) e (B) agora colapsam. Voltar-nos-emos, por fim, para (C).

(C) A Idealidade do Sentido e da Significação, ou a ideia de Lingua Mentis

Nesta alínea do § 22 estuda-se, para terminar, o nosso comentário às Ideen I, o que acima chamei a terceira ideia base (o terceiro 'pilar') da TC e que representei pela afirmação (C) (cf. supra § 22 (B) I). A ideia representada acima pela afirmação (C) corresponde às 'teorias' fenomenológicas do sentido (Sinn), da significação (Bedeutung) e da referência (Beziehung auf Gegenstandlichkeiten); ela convoca também as determinações do noema dadas acima no nível 4 (cf. supra § 22 (B) II nível 4). Pareceu-me útil começar por representar estas 'teorias' como um caso particular, o fenomenológico, da antiga ideia de 'Lingua Mentis'.

I. Breve ilustração da ideia de 'Lingua Mentis'

Antes de caracterizarmos a 'teoria' husserliana do sentido e da referência, fazendo-a coincidir com uma versão da ideia de 'lingua mentis' afigura-se-me ser útil ilustrar esta ideia através de uma referência ao que foram provavelmen

te os primeiros e, respectivamente, os últimos textos filosóficos sobre este assunto.

Para os primeiros textos remontar-se-á a Aristóteles. Com efeito, o Peri hermeneias abre com as seguintes afirmações: "Em primeiro lugar cumpre definir o nome e o verbo; depois a negação e a afirmação, a proposição e o juízo. As palavras faladas são símbolos das afecções de alma, e as palavras escritas símbolos das palavras faladas. E como a escrita não é igual em toda a parte, também as palavras faladas não são as mesmas em toda a parte, ainda que as afecções de alma de que as palavras são signos primeiros sejam idênticos, tal como são idênticas as coisas de que as afecções referidas são imagens. Este tema foi versado no meu livro Da Alma, pois faz juz a diferente disciplina". (Aristóteles, Organon, II, 1, 162, sublinhado por mim). Distinguir-se-á neste extracto quatro aspectos para o que agora nos interessa:

- (i) A existência de um 'sistema' de "afecções de alma";
- (ii) as palavras faladas são o signo primeiro dessas "afecções"; e as palavras escritas são o signo primeiro das palavras faladas e, diríamos, o signo 'seguro' das "afecções de alma";
- (iii) a seguinte 'teoria' da significação e da referência derivável de (i) e (ii):
 - (a) cada palavra (falada ou escrita) com sentido corresponde a uma 'afecção de alma' ou, para actualizar a expressão, a uma representação mental; é nesta última que parece residir a significação da pa-

lavra;

- (b) duas ou mais palavras escritas ou pronunciadas de modo diferente (e.g. em línguas diferentes, grego, latim, português, etc.) são sinónimos se e somente se forem associáveis à mesma 'representação mental', ou 'afecção de alma';
- (c) a 'representação mental' (sendo uma 'imagem' de uma coisa) determina a que é que a palavra (escrita ou falada) se refere, se tal for o caso (se o objecto existir);
- (iv) a forma como as "paixões de alma" se constituem em significação da palavra (falada ou escrita), e como estas últimas, por via das primeiras, referem o objecto, releva não da lógica mas da psicologia (reenvio explícito de Aristóteles para o Da Alma).

Digamos que (iii) a-c representa a fronteira entre estas duas disciplinas lógica e psicologia.

Temos então para já o problema de saber a que parte do Da Alma recorrer em busca de mais informações. Levados talvez pelo que é dito nas linhas imediatamente a seguir do periermeneias – acerca da "composição" e da "divisão" na alma e nas palavras como momentos do verdadeiro e do falso – o tradutor português e o tradutor francês (respectivamente Pinharanda Gomes e Jean Tricot) reenviam com a menção de "provável para Da Alma III, 6 (cf. p. 169 nota 3 da trad. portuguesa e p. 78 nota 2 para a tradução francesa). Eu proporia que se considerasse o Da Alma III 5 e 6, e mesmo sobretudo 5, e não 6. Teríamos

assim o seguinte quadro explicativo fornecido pelo Da Alma (a interpretar como 'explicações' de (iii), daí o seu aparecimento como (iii)' e (iii)").

(iii)' - na alma como em toda a natureza é necessário distinguir entre "qualquer coisa que serve de matéria... e uma outra coisa que é a causa e o agente porque as produz a todas" (Da Alma III 5, 430 a 10 ss.); "de facto, distinguir-se-á, por um lado, o intelecto que é análogo à matéria, pelo facto de que ele se torna em todos os inteligíveis e, por outra parte, o intelecto [que é análogo à causa eficiente] porque ele os produz a todos, sendo dado que ele é uma espécie de estado (Exis) análogo à luz: pois, num certo sentido, a luz, ela própria, converte as cores em potência em cores em acto. E é esse intelecto que é separado, impassível, sendo por essência um acto".

(Da Alma III 5, 430 a pp. 14.19 sublinhados por mim; como se pode ver considero a referência a III 5 indispensável, pois é nela, e não em III 6, que a 'animação' da matéria inteligível pelo intelecto agente é afirmada e este parece ser realmente o aspecto que está em ligação com a 'teoria' da significação e da referência);

(iii)" - na intelecção dos compostos o intelecto opera através do que designa hoje, depois de Kant, por síntese: "o princípio unificador de cada uma des

sas composições é o intelecto" (Da Alma III, 6, 430 b 5 e ss.).

Confrontando agora, em busca de explicações, (iii)' e (iii)" com as instâncias (a), (b) e (c) de (iii) temos: cada 'afecção da alma' é aquilo que o Da Alma chama o "intelecto como servindo de matéria" e só pode ser isso, visto que o outro, o intelecto agente, é impassível não podendo portanto ser uma afecção; por essa 'afecção' o intelecto torna-se, num certo sentido, todas as coisas na medida em que estas sejam inteligíveis (cf. supra primeira na citação do Da Alma a parte sublinhada por mim); por outro lado, o papel do intelecto como causa eficiente consiste, tipicamente, em actualizar essa matéria (cf. supra o exemplo de relação entre luz e cor) e a ideia de "operar composições" ou sínteses; temos então: 1) o intelecto 'passivo' consiste, para o que nos interessa, num sistema de 'afecções' da alma ou de representações mentais das coisas, sistema pelo qual ele se torna, num certo sentido, essa coisas mesmas na medida em que elas são inteligíveis; 2) o intelecto 'agente' actualiza essa afecção digamos, como 'significando algo' e como 'referindo-se a algo', e opera sínteses ou composições quer dessas 'representações' ou 'afecções' entre si, quer destas com as palavras faladas ou escritas e, por via destas, com as coisas, e obtemos assim, respectivamente (iii)-a, (iii)-b e (iii)-c.

O leitor conhecedor das 'teorias' fenomenológicas do sentido, da referência e também do noema (cf., nomeadamente, níveis 2 e 4), terá, certamente, sido sensível à semelhança

extraordinária que existe entre (iii)-a-c, (iii) e (iii)" e as 'teorias' avançadas pelo próprio Husserl (cf. também mais abaixo pontos II e III).

Passemos agora para o que é provavelmente um dos últimos escritos sobre este tema (pelo menos do meu conhecimento até à data de Abril de 1989), ou seja a obra Representation and Reality (de 1988) do filósofo de Harvard, Hilary Putnam. Esta obra destina-se essencialmente a criticar o que Putnam chama "uma família de programas filosóficos de investigação" actualmente seguidos em filosofia da mente que procura fazer uso de alguma análise linguística e, sobretudo, do que é hoje chamado a 'ciência dos computadores', para esclarecer em termos que daríamos simultaneamente lógicos e psicológicos, a natureza dos nossos estados mentais, fundando assim 'novas teorias' da significação e da referência. A designação comum a todos estes programas é dada pelo termo: funcionalismo. Os autores mais directamente visados pelas críticas de Putnam e simultaneamente mais proximamente aparentados com as 'teorias' quer de Aristóteles, quer de Husserl, são os filósofos e linguístas do M.I.T. Noam Chomsky e Jerry Fodor (cf. Putnam 1988 caps. 1-3). É no contexto dessa crítica que Putnam introduz a expressão lingua mentis e as referências críticas a Aristóteles e a Husserl. São estes dois aspectos os únicos que aqui nos interessam. Optei assim por transcrever as passagens mais significativas que se referem a eles, nas quais intercalei o meu comentário.

"Existe uma tendência progressiva para pensar o cérebro

como um computador e os nossos estados psicológicos como o as pecto de software do computador. Na investigação baseada em tal aproximação (por exemplo, nos trabalhos de inteligência artificial) é muitas vezes assumido que o computador tem uma linguagem formalizada incorporada (built-in) (e, portanto, 'inata') que pode usar quer como medium de representação quer como medium de computação" (p. 6, sublinhados meus). Para exibir a analogia com o 'programa' de Husserl basta, creio eu, citar o seguinte texto das Ideen I: "Um medium (Medium), intencional específico oferece-se a nós, do qual é próprio por essência, reflectir, se se pode dizer assim, toda a intencionalidade... como toda a ciência é conduzida, pela sua estrutura teórica... (teorema, prova, teoria), a objectivar-se num medium (Medium) especificamente lógico, o medium da expressão; os problemas da expressão e da significação são os primeiros que encontram os filósofos e os psicólogos preocupados com a lógica geral" (pp. 257-258). Estas afirmações acerca da significação e da expressão como medium específico do conhecimento, encontram-se, como veremos, no coração da teoria husserliana da significação.

O texto de Putnam cuja citação mais acima interrompi para intercalar a de Husserl segue imediatamente com a afirmação seguinte: "A ideia de uma lingua mentis, uma linguagem da mente, é, na realidade, uma ideia antiga que assim reaparece, um pouco como a ideia acerca do Começo do Universo. Se nós identificarmos a lingua mentis do computador com as 'representações semânticas' de Chomsky, chegamos a um quadro familiar: a imagem da mente como um Criptógrafo (Cryptographer). A mente pensa

os seus pensamentos em Mentalês [digamos, a língua puramente intencional e indiferente face a qualquer língua natural, ou seja: um sistema de 'afecções de alma' ou de 'representações mentais'], codifica esses pensamentos na linguagem natural local [e.g. o grego, o alemão, o português], e depois transmite-os, digamos, pronunciando-os em voz alta (by speaking them out loud) ao ouvinte.

O ouvinte tem também, claro, um Criptógrafo na sua cabeça e desse modo procede à descodificação da 'mensagem'" (p. 6 sublinhados por mim).

Aqui não se trata apenas de analogia com as posições de Aristóteles ou de Husserl, Putnam está a descrever exactamente a ideia que vimos estar no cerne do pensamento de Aristóteles: "as palavras faladas são símbolos das afecções de Alma". (Periermeneias, extracto de texto citado acima). E também de igual modo e pela mesma razão essa razão comum é a afirmação da prioridade da língua mentis sobre a língua natural) no pensamento de Husserl. Com efeito, desde os §§ 7 e 8 da Iª Unt., parágrafos que têm por título, respectivamente "as expressões na sua função comunicativa" e "as expressões na vida psíquica solitária", Husserl avançou uma ideia segundo a qual: "o complexo fónico articulado (e isto vale também para os caracteres realmente escritos, etc.) não se torna palavra falada, discurso comunicativo em geral, senão pelo facto de que aquele que fala o produz com a intenção de se 'exprimir' (sich äussern) por essa via 'sobre qualquer coisa'; por outras palavras, pelo facto que em certos actos psíquicos ele lhes confere um senti-

do que quer comunicar àquele que o escuta" (L.U. 1ª Unt. p.33 sublinhados meus). Por sua vez, "o auditor percebe que o sujeito que fala exterioriza certas vivências psíquicas (em termos aristotélicos "certas afecções da alma"), e, nessa medida, ele percebe também essas vivências" (ob.cit. p. 34). A relação entre vivências e palavras é assim claramente determinada no contexto da comunicação em conformidade com o que Putnam chama o modelo do criptógrafo. Inversamente, quando nós reflectimos sobre a relação entre expressão (Ausdruck) e significação (Bedeutung) no solilóquio e quando para tal decompomos "a vivência complexa e ao mesmo tempo intimamente homogênea da expressão preenchida de sentido nesses dois factores, palavra e sentido, a palavra ela própria aparece-nos como indiferente em si, ao passo que o sentido (Sinn), ele, aparece-nos como 'aquilo que se tem em vista' com a palavra, como o que é visado via signo... e aqui nós contentamo-nos normalmente com as palavras representadas em vez das palavras reais" (ob. cit. p. 35-36, sublinhados meus. Para uma exposição detalhada da teoria da significação na 1ª Unt. das L.U. cf. o nosso estudo in, Estudos Filosóficos 1, ed. Univ. Nova de Lisboa, pp. 113-137). Em ambos os filósofos, Aristóteles ou Husserl, a distinção importante e mesmo decisiva para as suas 'teorias' da significação, é entre "as afecções de alma" e "as palavras", ou entre "os actos psíquicos" e, de novo, "as palavras". Os primeiros, 'as afecções da alma' ou os 'actos psíquicos', constituem os verdadeiros elementos da lingua mentis; as segundas, as palavras, constituem os 'elementos' das línguas naturais respectivas (e.g. o grego, o alemão). E, Putnam conclui, creio que

correctamente, observando que "nesta imagem (picture) a linguagem natural, longe de ser essencial ao pensamento, é meramente um veículo para a comunicação do pensamento [para a expressão da lingua mentis]" (p. 7, sublinhados por mim).

Mais adiante, no cap. 2 da mesma obra, Putnam deriva desta ideia de lingua mentis uma teoria do sentido e da referência cuja origem o autor faz corresponder precisamente a Aristóteles. "No Perihermeneias Aristóteles propôs um esquema que provou ser notavelmente robusto. De acordo com este esquema, quando nós compreendemos uma palavra ou qualquer outro 'signo', nós associamos essa palavra com um 'conceito'. Este conceito determina a que é que a palavra se refere. Dois milênios mais tarde, podemos encontrar a mesma teoria na Logic de John Stuart Mill, e no século presente encontramos variantes desta imagem (picture) nos escritos de Bertrand Russel, Gottlob Frege, Rudolf Carnap, e muitos outros filósofos importantes. Algo parecido com esta imagem (picture) parece também estar incorporado na linguagem Inglesa. Etimologicamente, meaning relaciona-se com mente. To mean qualquer coisa, era provavelmente, no seu mais antigo uso, simplesmente to have it in mind." (p. 19). Para manter a analogia com o pensamento de Husserl, lembremo-nos dos termos alemães Bedeutung e Deutung, e da relação que J. Derrida, 1967 (pp. 34 e ss.) estabelece entre 'significação' e 'querer-dizer', 'Bedeutung' e 'vouloir-dire' a propósito deste mesmo aspecto, a lingua mentis, da teoria fenomenológica do sentido ou significação. "Mas seja como for, continua Putnam, a imagem (picture) é que há qualquer coisa na mente que apanha

(picks out) os objectos que nos circundam acerca dos quais falamos. Quando essa alguma coisa (chamemos-lhe um 'conceito' [ou um 'inteligível' para Aristóteles, ou, um 'noema' para Husserl]) é associado a um signo, torna-se o sentido (the meaning) do signo" (p. 19). E aqui Putnam coloca a seguinte observação em nota: "numa variante desta imagem — uma que representa a herança de Platão mais que a de Aristóteles — 'os conceitos' [ou, os 'inteligíveis' ou os 'noemas'] não estão na mente, mas formam antes um domínio de entidades abstractas [ou 'ideias']... independentes da mente e do mundo. Tal platão nismo foi, por exemplo, defendido pelo grande lógico Kurt Gödel [e também, creio eu, por Husserl nas Ideen I, com a ideia de um correlato objectivo da significação ideal]. Mas mesmo nesta versão 'platónica', os falantes, (speakers) são supostos serem capazes de dirigir a sua atenção mental para os conceitos [ou noemas] por intermédio de alguma coisa semelhante (by means of something akin) à percepção, e, se A e B forem diferentes conceitos [os noemas] então os estados mentais para atingir (attending) A e B são diferentes. Portanto, mesmo nestas teorias, o estado mental de um falante determina a que conceito [ou noema] ele se dirige (he is attending to), e por essa via determina a que [objecto] é que ele se refere" (Putnam, ob. cit. nota 1 ao cap. 2 na p. 129; os sublinhados são meus). Esta nota representa, creio eu, com grande adequação a 'teoria' da significação e da referência tal como, na sua máxima generalidade, as Ideen I a concebe.

Acerca desta 'teoria' da significação e da referência,

bem como da sua versão platônica, Putnam sugere que "as suas suposições parecem ser auto-evidentes (self-evident), mas eu creio, diz Putnam, que de facto são falsas" (p. 20). E o autor continua, "uma maneira de ver o que está em discussão (what is at issue), talvez seja a seguinte: o modelo aristotélico [ou a versão platônica desse modelo] é aquilo que eu chamei (no capítulo anterior) modelo Criptográfico da mente... o modelo Criptográfico - o modelo da compreensão de um signo como 'descodificação' numa língua mentis inata (as 'decoding' into an innate língua mentis) - postula a um nível mais profundo que existe uma identidade entre signo e sentido (meaning) (isto é, na realidade, uma ideia fundamental do modelo). A ideia é que na língua mentis cada signo tem uma e uma só significação. Duas palavras [mesmo que escritas ou ditas de forma diferente] nas línguas humanas ou escritas que têm a mesma significação são simplesmente dois 'códigos' ('Codes') diferentes para o mesmo item (o mesmo 'conceito', o mesmo noema) na língua mentis" (p. 21).

É de assinalar agora que a posição defendida por Husserl se encontra, de algum modo, a 'meio caminho' entre a versão metafísica da língua mentis, aquela que é proposta por Aristóteles, e o que passa por ser uma versão, ou várias versões, 'científicas' da língua mentis associadas aos trabalhos de autores contemporâneos como Noam Chomsky e Jerry Fodor.

Face a estas duas versões extremas, metafísica e 'científica', da língua mentis é possível representar a posição de Husserl como 'heróica'. Com efeito, a posição de Aristóteles, sendo explicitamente derivada da sua doutrina metafísica do

hylémorfismo (cf. supra citação de Da Alma III 5, 430 a, 10 ss.) é, enquanto posição metafísica, praticamente irrefutável. Pode ser aceite ou destacada, mas como explicação metafísica ela fornece um centro de inteligibilidade, qualquer que ele seja, que não pode por definição ser controlado pela experiência. Inversamente, as posições actuais pretendem ser, de algum modo hipóteses empíricas se bem que de elevado grau de teoricidade. Nesta conformidade, Chomsky e Fodor, por exemplo, estão de acordo em confrontar as suas 'teorias' acerca da lingua mentis, em particular do carácter inato desta 'lingua' com todos os dados científicos disponíveis. (Ambos os autores afirmaram este aspecto da teoria em muitos lugares; cf., o que reputo ser um momento particularmente interessante deste debate, em que a questão é expandida até à aprendizagem de certas unidades linguísticas por animais, o chimpanzé fêmea Washoe, in Teorias da Linguagem, Teorias da Aprendizagem, trad. portuguesa ed. 70 pp. 403-468; aí a polémica entre Putnam, Chomsky e Fodor atinge momentos particularmente fortes e significativos. Esta polémica é, de resto, herdeira da controvérsia entre Quine e Chomsky, a qual tem a sua origem nas críticas de Chomsky a Quine e nas respostas deste ao primeiro in Davidson e Hintikka eds. Words and Objections 1969; cf. ob. cit. pp. 53-68 para Chomsky e pp. 301-311 para resposta de Quine. Um trabalho recente de Pierre Jacob no nº 22 da revista Philosophie, 1989, acerca precisamente de "La Controverse entre Quine e Chomsky" contém um bom ponto da situação, bem como uma boa indicação das principais peças

deste 'dossier', ob. cit. pp. 90-91) (17).

A posição de Husserl afigura-se-me, já o disse, heróica. A sua heroicidade consiste, em poucas palavras, no facto de que, em consonância com as próprias exigências fenomenológicas formuladas por Husserl, nós devemos de algum modo, ser conduzi dos a 'ver', por um 'reflexivo olhar mental', em que consiste essa lingua mentis. A 'ver' e não a postular a sua existência. Husserl pretende, pace Aristóteles, conduzir a questão para o domínio da evidência fenomenológica e, portanto, desenvolvê-la exclusivamente no âmbito de uma 'teoria' fenomenológica da experiência. Rejeita portanto, como oficialmente o fez sempre, todas as teorias metafísicas que ultrapassam este domínio. Husserl pretende também, pace as posições mais contemporâneas face à questão, tratá-la como uma questão prévia a qualquer psicologia ou, em geral, prévia a qualquer ciência empírica. (Naturalmente que a posição de Husserl não é afirmada explicitamente contra as outras duas posições extremas, o que, no caso

(17) Creio ser também correcto afirmar na sequência aliás de indicações fornecidas pelo próprio Putnam (ob.cit. pp. xiii-xiv e p. 57 e ss.) que a sua crítica da ideia de lingua mentis é, de algum modo, herdeira da crítica de Quine à noção de 'sentido' ou de 'significação' (meaning em ambos os casos). Esta crítica antecipa, na realidade, muitos aspectos da crítica de Putnam. Na sua máxima generalidade, a argumentação de Quine procura mostrar que a noção de 'significação' é simultaneamente, mal fundada e supérflua. Não possui princípio de individuação pelo que não sabemos a que entidades nos estamos a referir; não representa nenhum "fact of the matter" sobre o qual possa haver evidência; possui a mesma capacidade explicativa que a "virtus dormitiva" de Molière; tudo o que desejamos descrever como recurso a esta noção e que seja relevante para a ciência pode ser parafraseado eliminando a referência a esta mesma noção. Os textos de Quine acerca desta questão são inúmeros. Destacam-se a seguir alguns que reputo particularmente significativos: Quine, 1953 pp. 47-64 e 130-138; 1962, pp. 139-187, 1970 pp. 2-19; 1981 pp. 67-68; 1986 (2) pp. 1-14 (os ensaios de 1962 e de 1970 foram-me gentilmente enviados pelo seu autor a meu pedido). (Lembre-se aqui a nota 3 mais acima neste parágrafo).

das posições actuais seria obviamente impossível. Ela pode, contudo, ser perspectivada dessa forma fazendo apelo apenas às próprias posições explícitas de Husserl, sobre matéria e, em geral, sobre o método fenomenológico de investigação). A questão do inatismo não ocupa qualquer lugar na posição de Husserl. Esta questão é, digamos, substituída pela questão acerca da idealidade da significação, i.e., pela afirmação da anterioridade e independência do nível significativo puro, face ao nível da experiência empírica e pela identificação deste com a subjectividade intencional ('actos de doação de sentido' ou 'intenções de significação' e seus correlatos noemáticos: o sentido ou a significação como unidades eidéticas ideais). Nesta forma de perspectivar a questão o que é crucial para a ideia de lingua mentis na sua versão fenomenológica, não é a afirmação de estruturas inatas sintácticas ou semânticas que constituiriam a lingua mentis inata dos falantes (questão de Chomsky e Fodor) mas a afirmação da distinção, no quadro da evidência fenomenológica, entre o sistema dos signos (palavras escritas ou faladas) e o sistema das formações intencionais de natureza significativa de que esses signos são signos. Este último sistema corresponde de facto à concepção que as Ideen I propõem de lingua mentis. A preocupação em assegurar esta distinção está presente, como já vimos, desde os primeiros parágrafos da Iª Untersuchung das L.U.. Ela será retomada nas Ideen I. Nesta obra, como já nas L.U. o domínio do signo será identificado ao do arbitrário e do contingente, o da lingua mentis ao do essencial e necessário. Em especial, o

último conterà também as 'soluções' para os problemas postos pelo primeiro: diversas representações linguísticas diferentes (e.g. 'red', 'rot', 'vermelho') e um mesmo objecto (a cor vermelha) – problema da referência – e uma mesma significação ("a cor vermelha in lingua mentis") – problema do sentido ou significação.

Veremos também como nesta 'teoria' se verifica uma situação de relativa indistinção de fronteiras (lógica/psicologia) a que já se aludiu a propósito do texto de Aristóteles (reenvio do Periermeneias para o Da Alma). Em especial, o que poderíamos designar por prioridade do psicológico face ao linguístico é, como veremos, crucial para a concepção fenomenológica da lingua mentis. Será assim manifesto de forma particularmente pregnante a recusa de Husserl em operar uma "viragem linguística" e a sua vontade em permanecer na esfera de acção de uma filosofia das "representações mentais".

Face a esta situação, a linha do nosso comentário crítico à posição de Husserl seguirá duas sugestões gerais de Putnam, sugestões que procurarei aplicar ao caso de Husserl, e com as quais se termina este ponto: "o que torna plausível que a mente (ou o cérebro) pense (ou 'compute') usando representações, é o facto de que todo o pensamento que nós conhecemos usa representações. Mas, nenhum dos métodos de representações que nós conhecemos – fala, escrita, pintura, esculpir na pedra, etc. – tem a propriedade mágica de não poder haver diferentes representações com o mesmo sentido (meaning). Nenhum dos métodos de representação que nós conhecemos tem a propriedade de as representações se referirem intrinsecamente ao que quer

que seja que elas sejam usadas para referir. Todas as representações que nós conhecemos têm uma associação com o seu referente que é contingente e capaz de mudar à medida que a cultura muda ou que o mundo muda. Só isto devia ser suficiente para tornar altamente suspeitas (highly suspicious) as teorias que postulam um domínio (a realm) de 'representações' com tais propriedades" (ob. cit. pp. 21-22 sublinhados por mim) i.e., com as propriedades de univocidade e referência intrínseca; e ainda: "se houvesse uma língua mentis e nós pudéssemos traduzir a nossa linguagem natural local nela, não teríamos resolvido quaisquer problemas conectados com o sentido (meaning) e a referência; precisamente os mesmos problemas colocar-se-iam, simplesmente, para a própria língua mentis (for the lingua mentis itself)" (ob. cit. p. 22, sublinhados por mim). De acordo com a primeira sugestão de Putnam a ideia de língua mentis é errada, de acordo com a segunda se fosse verdadeira seria irrelevante.

II. Os aspectos fundamentais da 'Teoria' do Sentido nas Ideen I. Sua crítica.

As 'teorias' fenomenológicas da significação e da referência são expostas por Husserl em vários momentos diferentes do desenvolvimento do seu pensamento (das L.U., ou mesmo de P.A., até E.U.) e cobrem um vasto domínio de problemas cuja explicitação e discussão ultrapassariam em muito os limites do presente trabalho. Estas 'teorias' supõem no entanto, um conjunto de aspectos fundamentais que estão todos presentes nas

Ideen I e que são conditio sine qua non da expansão que as 'teorias' adquirem noutras obras. Nesta conformidade, concentrarei aqui a minha atenção nesses aspectos e procurarei mostrar porque razão alguns deles me parecem inaceitáveis e também, em geral, o conjunto formado por todos eles. Para simplificar a exposição, e seguindo aqui a própria divisão em parágrafos das Ideen I, irei separar as duas 'teorias'. Teremos assim a 'teoria' significação ou do sentido, e a 'teoria' da referência ou da relação à objectividade. Esta separação é, em larga medida, artificial. Na realidade, a solidariedade entre as duas 'teorias' é evidente. Este aspecto será levado consideração no fim do ponto III.

Começarei então pela 'teoria' do sentido ou significação. Esta deixa-se representar pelos aspectos seguintes (a referência é agora, sempre, às Ideen I, excepto menção explícita em contrário):

1. o conceito de noema e, em particular, de núcleo noemático determinado como Sinn, é estabelecido antes da 'teoria' da significação ser propriamente avançada; e é estabelecido de forma equívoca face à esfera psicológica e à esfera significativa linguística (Ideen I §§ 88, 89, 90, 91 e 98, a equivocidade é patente especialmente nas seguintes páginas: 181-182, 184 (188) e 206);

2. Primeira versão da 'teoria' da significação:

(i) as duas faces da expressão linguística e a lingua mentis (pp. 256-257);

(ii) as distinções entre Sinn e Bedeutung (pp. 256-257);

(iii) A estratificação das experiências. Ou: a Bedeutung como médium, ou lingua mentis, em sentido derivado, e o Sinn como lingua mentis em sentido próprio (p. 257)

(iv) insuficiências, reconhecidas explicitamente por Husserl, desta primeira versão (pp. 257-258);

3. As Ideen I propõem, por fim, uma "nova imagem" (neue Bild p. 259) da 'teoria' da significação a qual comporta, face a (2), novidades interessantes, mas que não irão ser desenvolvidas (Ideen I, § 124 e 125 pp. 259-262). Em particular, o problema que veremos surgir com a 'teoria' da referência resulta da não consideração de certos aspectos contidos nessa nova imagem.

Desenvolvem-se seguidamente cada um destes aspectos:

1. Equidade do conceito de noema determinado como Sinn:

Os textos das Ideen I que dizem respeito a este aspecto já foram todos citados. Uma primeira referência à equivocidade do conceito de noema já ocorreu a propósito do nosso comentário ao "noema na percepção" (cf. supra, alínea (B) ponto II níveis 2 e 4 e todo o ponto III). Vamos agora retomar a questão no seu detalhe e dando particular atenção a certas afirmações destes textos. Considerem-se então as seguintes afirma-

ções das Ideen I:

- (i) na percepção "aos múltiplos dados do (seu) conteúdo do real, noético, corresponde (entspricht) sempre uma multiplicidade de dados que relevam da intuição efectivamente pura num correlativo (korrelativen) 'conteúdo noemático', ou, brevemente, no 'noema'" (p. 181-2).

Com base nesta afirmação, que é como se sabe aquela pela qual o conceito de noema é introduzido e ocorre pela primeira vez nas Ideen I, e face ao que foi dito em parágrafos anteriores desta obra, especialmente os §§ 41-42, 85 e no próprio § 88, o que é, ou melhor o que parece ser, o noema? Creio que a resposta só pode ser que: o noema parece ser o esboçado (das Abgeschattet) do objecto, que é correlato do esboço (die Abschattung); este último, segundo Husserl, é vivido enquanto dado da sensação (Empfindungsdaten, pp. 75-76). Não importa se se aceita ou não esta teoria hylé-noética. O que importa é perceber como é que com base nela e na afirmação (i) se deve conceber o noema. Em particular devemos retomar a questão já formulada acima: é o noema algo que vejamos na percepção? A resposta, parece ser: sim. O noema é o esboçado, é o objecto enquanto esboçado. É, digamos, uma certa perspectiva do objecto considerado no modo particular segundo o qual ele se dá, de tal ou tal maneira, e exclusivamente enquanto tal. Parece que Husserl se estaria aqui a interessar de novo pela correspondência (entspricht é o termo usado) entre os dados hyléticos na sua animação noética e o que de objectivo é figurado por eles. Em parti-

cular, Husserl estaria a exhibir a correlação (korrelativen é o outro termo usado) entre uns e outros no caso de uma percepção actual em que um 'esboçado' do objecto é dado como presente em pessoa. Paul Ricoeur é induzido nesta interpretação, como o testemunha a nota 1 à p. 182, onde afirma: "a homonímia da hylé e do objecto (cf. § 41 ad finem) torna-se uma 'correspon-
dência', uma 'correlação' de momentos. Ela justifica o emprego de uma parte e de outra das mesmas palavras: Gehalt, Mannigfaltigkeit, Data" (p. 305 da tradução francesa). Se a concepção do noema, ficasse definitivamente parasitária desta ideia de correspondência 'hylé-Abgeschattet', teríamos apenas um novo nome, 'noema', para um aspecto da experiência já conhecido: O objecto intencional determinado como das Abgeschattet. Mas tal não é o caso. Husserl vai avançar seguidamente com novas determinações do noema. Infelizmente, a relação entre as 'antigas' e as 'novas' determinações não é pensada, é 'simplesmente' conjugada. Daí resultará, vê-lo-emos agora em detalhe, uma equivocidade que afectará irremediavelmente este conceito.

- (ii) "a percepção, por exemplo (z.B.), tem o seu noema, a saber, ao nível inferior (zu unterst), o seu sentido-de-percepção (Wahrnehmungssinn), i.e., o percebido como tal (das Wahrgenommene als solches). De igual modo a recordação possui de cada vez o seu recordado como tal (Erinnertes als solches)" (p. 182, sublinhados por Husserl; e o mesmo é extensível a todas as espécies das vivências, cf. § 90, p. 188: "tudo o que foi estabelecido em maior detalhe

dando privilégio à percepção é agora válido para todas as espécies de vivências", sublinhados de Husserl).

Este texto citado em (ii) ocorre nas Ideen I imediatamente a seguir ao citado em (i). Na realidade, ele procura ser uma simples ilustração de (i), veja-se o "Z.B." que Husserl intercala entre "a percepção" e "tem o seu noema". Mas dá-se o caso de os exemplos de (ii) conterem mais que o que estava suposto na proposição (i). Esse "mais" é tradutível pela expressão 'als solches = Sinn'. Lembremo-nos de (i). O noema parecia identificar-se com das Abgeschattete. Sendo assim, a equação das Abgeschattete = das Wahrgenommene parece impor-se sem levantar quaisquer problemas. E mesmo a equação das Abgeschattete = das Wahrgenommene als solches parece ainda, se omitirmos por um momento a referência ao Wahrnehmungssinn, não levantar problemas. O als solches quereria então dizer 'enquanto actualmente dado'. Dado e não simplesmente visado, i.e., dado actualmente como correlato de uma multiplicidade hylética. Mas, como já sabemos, Husserl introduz em (ii), e não em (i), uma novidade: o sentido-de-percepção. É este que é feito em (ii) equivaler ao percebido-como-tal: ihren Wahrnehmungssinn, d.h., das Wahrgenommene als solches. Está assim consumado o equívoco. Ele é congénito à própria produção fenomenológica do conceito de noema. O noema parece ser o próprio objecto; é o que indica claramente (i). Mais: ele deve ser o próprio objecto, sob pena de criarmos uma distinção entre 'objectos intencionais' (os noemas) e 'reais' (os objectos eles próprios, puros e simples) que

seria tão viciada como a distinção entre 'objectos imanentes' e 'reais' que, dois parágrafos adiante (§ 90), Husserl irá criticar. Especialmente, o noema parece ser o próprio objecto considerado na sua relação de correspondência (entspricht) à consciência. Mas ele deverá também ser algo 'mais' ou algo 'diferente'. Deve ser o sentido (Sinn) dessa correspondência. Isto é, o "como tal" significa "enquanto em relação com" e este especifica-se como: sentido. Consciente de algum modo do equívoco que consiste em pensar o noema como correlato, Husserl 'acode' a esta situação com a 'teoria' da redução fenomenológica. "Passemos agora à atitude fenomenológica. O mundo transcendente adquire os seus 'parêntesis', o seu ser real é submetido à Epoché... ao mesmo tempo o conjunto do mundo físico e psíquico, a subsistência real (wirkliche) da relação real (realen) entre percepção e percebido é posta fora de circuito; e, contudo, subsiste manifestamente uma relação entre percepção e percebido" (p. 182-183). Qual? Resposta: "A vivência de percepção, mesmo na redução fenomenológica, é percepção de 'esta macieira em flor, neste jardim, etc.'... A árvore não perdeu a mínima nuance (Nuance) de todos os momentos, qualidades, aspectos com os quais ela aparece nessa percepção, e nos quais ela se mostrava 'bela' ('schöner'), 'encantadora' ('reizender'), etc." (p. 183). E contudo:

- (iii) "A árvore pura e simples (schlechtin), a coisa na natureza, não se identifica de todo a esse percebido de árvore como tal (Baumwahrgenommene als solches) ... A árvore pura e simples pode arder... mas o sen

tido — o sentido dessa percepção, o qual pertence necessariamente à sua essência — não pode arder (kann nicht abbrennen)" (p. 184, eu sublinhei: kann nicht abbrennen, os outros sublinhados são de Husserl).

O que é que se está a passar aqui? Porque razão é que, in noema, eu posso 'ver' a "árvore em flor", "bela", "encantadora", "com todas as nuances", mas também in noema, eu não a posso 'ver' "a arder"? Não vejo outra resposta possível que não seja: Husserl está a tentar obter com um só movimento, ou, se se preferir, 'com um só movimento' e com a 'ajuda' da redução fenomenológica, dois, ou mesmo três, aspectos diferentes daquilo a que se chamou relação intencional. Dois, se se considerarem apenas: o 'esboçado' (das Abgeschattete) e o sentido do acto perceptivo. Três, se se incluir também o 'princípio' segundo o qual: "se bem que tenhamos posto 'fora de circuito' o mundo todo (die ganze Welt), com todas as coisas, os seres vivos, os homens e mesmo nós próprios; não perdemos propriamente nada (wir haben eigentlich nichts verloren)" (p. 94, sublinhado por mim). Mas uma noção, a de noema, que é avançada para, num certo sentido, cumprir estas três funções está, eo ipso, condenada a ser gerada na equivocidade.

É possível expressar a mesma ideia de um outro modo. A noção de noema surge como o 'ponto de crispação' no interior da Doutrina Fenomenológica de muitos aspectos problemáticos que a constituem, e que foram sendo sucessivamente tratados nas Ideen I mas de forma insuficiente e inconclusiva e acerca

dos quais Husserl deu, no entanto, a solução como adquirida não em função de uma análise que fosse satisfatória, mas sim do que desejava ver representado na Doutrina. Esses aspectos já foram, todos eles, considerados neste trabalho. São eles: (1) a ideia de uma Époché instauradora de um novo domínio; essa Époché universal deve primeiro ser limitada sem o que não serviria o objectivo em questão, torna-se assim Époché 'Fenomenológica'; essa Époché limitada, fenomenológica, deve depois adquirir de novo (!) um carácter universal através de uma manobra que eleva a consciência pura a ser absoluto ou proto-região, por via desta última operação "nada se perdeu com a redução fenomenológica"; (2) a ideia de que a fenomenologia como 'teoria' da experiência (Erlebnis) trata de todos os estratos ('inferiores e superiores') da experiência, que vão desde a sensação (hylé), passam pela percepção (hylé+noesa perceptiva), até à significação (Bedeutung); (3) a ideia de que é necessário descrever o domínio circunscrito por (2), que é imenso, preservando (1), isto é que é preciso 'descrever' as estruturas da consciência, a 'textura' das vivências e, ao mesmo tempo, as estruturas correlativas do objecto sem que "nada se perca"; mas também sem que se afirme a existência do objecto, sem lhe conceder qualquer autonomia, em particular, sem admitir qualquer relação causal ao nível da impressão (princípio da Époché fenomenológica). O noema aparece assim como a noção que deveria garantir tudo isto.

A 'operação' que tipicamente corresponde à obtenção do noema, ou à passagem do objecto (no sentido ingênuo) a noema,

são as aspas: árvore-"árvore". "As aspas (Anführungszeichen) são manifestamente significativas, elas exprimem essa mudança de sinal, a modificação radical de significação que a palavra sofreu paralelamente" (p. 184, sublinhado por Husserl). Husserl postula assim o que chamarei o princípio árvore-"árvore": a cada objecto tal como eu, na atitude natural o experimento, corresponde um noema. A árvore bela-"a árvore bela"; a árvore castanha e rugosa - "a árvore castanha e rugosa". Parece assim que estamos a falar do mesmo objecto. E parece porque não há nada que possa ser dito do primeiro termo... que não apareça também no segundo "...". Temos assim: ... - "...". Mas não é a mesma coisa considerar... como objecto ou considerar "... " como objecto. Em particular ... pode arder (Der Baum schlechthin kann abbrennen p. 184; mas "... " não pode arder (Der Sinn... kann nicht abbrennen p. 184). E, contudo, à árvore a arder deve corresponder a "árvore a arder". Mas neste caso, a árvore a arder pode ser reduzida a cinzas, ou o fogo apagado, ao passo que à árvore a arder não pode⁽¹⁸⁾.

A distinção que parece assim impor-se, a qual não é equívoca, corresponde à distinção que existe entre um objecto, ou estado de coisas, e uma forma linguística, digamos, de expressar esse objecto, ou estado de coisas: árvore e "árvore", árvo

(8) Ter-se-á sido sensível ao facto de por retomar a questão da alínea (B) ponto II (níveis 2 e 4) e ponto III, eu ter sido obrigado a repetir alguns aspectos dessa questão já aí tratada. A própria equivocidade das Ideen I inclui, creio eu, esta situação. A importância da questão e as novidades que, no detalhe, ela aqui apresenta encorajaram-me a ser indulgente face a esta repetição.

re a arder e "árvore a arder". Nessa forma linguística, e.g., "árvore" expressar-se-ia também, segundo Husserl, uma significação, e.g., a significação do termo "árvore". Nesta conformidade, o noema identificar-se-ia com a significação (Bedeutung) dessa expressão (Ausdruck), ou forma linguística. E estaríamos assim na presença de uma primeira descrição dos elementos constitutivos das 'teorias' fenomenológicas do sentido e da referência. Mas esta ideia, por si só, não é suficiente para Husserl. Já no Entwurf, que data também de 1913, Husserl havia afirmado no § 10 que recusava identificar a fenomenologia com "a análise da significação das palavras". Essa recusa prende-se com o facto de que a fenomenologia procede a análises "da percepção, do imaginário, da representação reprodutora e de todas as espécies de vivências que intervêm por ocasião dos fenómenos verbais e em ligação com estes" (ob.cit. pp. 328-329). Ora, tais análises e tais vivências são, aos olhos de Husserl, independentes da sua eventual expressão linguística e, em geral, da linguagem. O que Husserl tem aqui em vista, aqui como nas Ideen I, é a distinção entre o meramente linguístico, ou verbal, e o psicológico (fenomenologicamente purificado) ou espiritual ('geistiges'). Este último, e só ele, é o objecto par excellence da Fenomenologia.

Na realidade, este parece-me ser um momento em que a recusa de Husserl em fazer uma 'viragem para a linguagem' e a sua, quase diria, 'obstinação' em permanecer no terreno de uma filosofia fenomenológica da consciência tem consequências negativas para a própria 'teoria' fenomenológica que se pretende elaborar; e consequências negativas particularmente pesadas.

O domínio do linguístico é pensado como sendo um zero veículo de uma experiência extra-linguística, perceptiva no caso de percepção, imaginativa no caso de imaginação, etc.. E, por essa razão, o sentido (Sinn) destas experiências deve ser identificado com a própria relação intencional que põe em jogo, na percepção algo é percebido, na imaginação, algo é imaginado, etc., sem ser necessário qualquer referência à linguagem. Como consequência dessa identificação, descrever a "árvore", ou a "árvore em flor", como sentido noemático é, para Husserl fazer uma fenomenologia da percepção e não descrever um comportamento linguístico que estabeleça uma relação entre a palavra "árvore", e uma coisa, a árvore, a que esta palavra é dita referir-se. "Nós podemos, afirma Husserl nas Ideen I, descrever fielmente e com evidência 'o que aparece como tal' ('als solches'). Ou, para exprimir a mesma coisa de outro modo, nós podemos 'descrever a percepção do ponto de vista noemático'" (p. 183, sublinhados por mim).

E, podemos agora perguntar-nos, em que é que consiste uma tal descrição? O que eu vislumbro ser uma tentativa de resposta nas Ideen I a esta questão ocorre no § 130: "delimitação da essência de 'sentido noemático'". Aí é-nos sugerido que "nos coloquemos no coração de um cogito vivo: ele está, por essência e no sentido expreso do termo, 'dirigido' para uma objectividade. Noutros termos, o seu noema possui uma 'objectividade' - entre aspas - com um certo fundo noemático que po de ser desenvolvido numa descrição nitidamente delimitada, quer dizer, que descreva 'o objecto visado tal como (so wie) é vi- sado' e elimine todas as expressões 'subjectivas'. Usaremos en

tão as expressões retiradas da ontologia formal, tais como 'objecto', 'propriedade', 'estado de coisa', 'figura', 'causa' – e determinações de coisas tais como 'rude', 'dura', 'colorida' – todas estas expressões sendo postas entre aspas e tendo o seu sentido modificado noematicamente. Pelo contrário, estão excluídas da descrição desse objecto visado como tal (als solchen), expressões tais como: 'de forma perceptiva', 'de forma memorial', 'claramente intuitiva', 'de forma pensada', 'dada' – estas pertencem a uma outra dimensão da descrição, não ao objecto de que se tem consciência, mas à forma como se tem consciência (der Weise wie es bewußt ist)". (pp. 269-279 sublinhados de Husserl; in Anführungszeichen é intercalado por Husserl).

Baseado nos textos que acabo de citar das páginas 183 e 269-270, parece-me ser dificilmente contestável a interpretação segundo a qual o objecto visado tal como é visado, vermeinten Gegenständlichen so wie es vermeint ist (p. 269), deve ser identificado 'ao que aparece como tal' (Erscheinende als solchen (p. 183). Proponho, nesta conformidade, que se identifique o als solchen da primeira citação com o so wie da segunda. De resto, na p. 269, Husserl usa logo a seguir a expressão vermeinten Gegenständlichen als solchen como equivalente daquela que usa o termo so wie. Esta identificação está ainda de acordo com uma distinção proposta nas L.U., Vª Unt. §§ 20-21 e 25, e retomada nas Ideen I, pp. 267-268, entre 'matéria' ('Materie') e 'qualidade' (Qualität); distinção segundo a qual é possível fazer as equivalências seguintes: matérias = sentido (Materie = Sinn) e qualidade = modalidade-tética. Nas L.U.

a matéria é também definida como o Quid da intenção. Obviamente é este Quid que será identificado ao noema, e, em particular, ao núcleo noemático nas Ideen I: "torna-se evidente que um fundo (Gehalt) invariável é delimitado em cada noema. Toda a consciência tem o seu 'Quid' e tudo o que é visado tem o 'seu' aspecto objectivo; é evidente que, por princípio, se deve poder fazer essa descrição noemática do 'Quid', exactamente tal qual ele é visado; a explicitação e a apreensão conceptual permitem-nos formar um sistema fechado de 'predicados' formais ou materiais" (p. 270, sublinhados de Husserl). E nas L.U.: "a matéria é essa propriedade que reside no conteúdo fenomenológico do acto, que não determina apenas que o acto apreenda a objectividade, mas também a que título (als was) ele a apreende, que características, que relações, que formas categoriais ele lhe atribui por ele mesmo" (Va Unt., p. 415) ⁽¹⁹⁾.

(19) Num trabalho de referência obrigatória para o estudo das relações entre as filosofias de Husserl e de Heidegger, J. Paisana (1987), exhibe já, através de uma interpretação inédita das Va e VIa Unt., as dificuldades inerentes ao conceito de matéria intencional presentes ao nível das L.U. (Paisana, 1987, pp. 145-148). Estas resultariam aí de, por um lado, a ideia de matéria intencional denotar o representante intuitivo do objecto e, por essa via remeter, por exemplo, para os dados intuitivos sensíveis (ob. cit. p. 140) mas, ao mesmo tempo, "os momentos efectivamente intuídos" representam "o objecto total", sem se "encerrarem em si" (p. 141). O autor mostra que "é previamente devido à estrutura 'enquanto que', à matéria intencional do acto significante, que eles reen-viam com necessidade ao objecto. Em qualquer acto intuitivo tal momento intuído (was) é necessariamente intuído segundo a estrutura enquanto tal (als was), isto é, ele apenas é intuído enquanto momento de tal ou tal objecto. Surge necessariamente orientada por uma talidade" (p. 144). Mas, compreensivelmente, J. Paisana mostra que esta situação é problemática: "como poderiam os momentos dados desempenhar este duplo papel? como conservar ainda o conceito de plenitude (do dado intuitivo)?" (p. 144, nos pp. 145-148 o autor desenvolve com irrecusável pertinência esta dificuldade; aí refere, em particular, como as Ideen I serão já herdeiras desta situação e não o lugar da sua solução, ao contrário do que outros pretenderam, p. 148).

Transportando-nos agora para as Ideen I, tenho vindo a sugerir que

Chegamos assim às seguintes identificações: Noema = als solches = so wie = Materie = als was = Quid = Sinn; e às seguintes exclusões (vermeidet, ausgeschlossen, Ideen I p. 267, texto citado): Qualität; 'subjektiven' Ausdrücke; wahrnehmungsmäßig; erinnungsmäßig; etc.. Os exemplos dados por Husserl nas L.U. (ob.cit., p. 415) para assegurar esta distinção são também claros: "o tempo está de chuva", "o tempo está chuvoso"; "vai chover"; "talvez chova"; "será que chover " São actos (Akten) que têm a mesma matéria e diferentes qualidades. É notável que mesmo quando cita o que vemos claramente serem expressões linguísticas, Husserl considere ainda que está a falar de actos psicológicos fenomenologicamente purificados.

Esta determinação do noema através das identificações que acabamos de ver parece-me importante porque por ela se torna claro que, e este ponto é capital, o objecto percebido enquanto tal não deve ser descrito por relação ao modo segundo o qual é visado (qualidade) – este não é, portanto, o seu sentido (Sinn) – mas por relação ao Quid com que aparece na percepção (das Erscheinende als solches p. 183). Dito de outra forma, o 'objecto percebido enquanto tal' deve ser identificado com tais ou tais 'predicados' do objecto e não deve ser identificado com o objecto percebido enquanto percebido (Ausgeschlossen sind hingegen für die Beschreibung dieses vermeinten Gegenständlichen als solchen Ausdrücke wie 'wahrnehmungs-

apenas o divórcio entre percepção (ou intuição) sensível e noema-como Sinn pode 'resolver' liquidando-a, a questão. Esta 'solução' é, para mais, provisória visto que dificuldades intrínsecas de outro tipo se colocarão a este propósito.

mäßig'... P. 269, Husserl sublinha Ausgeschlossen) (20).

Feita esta clarificação voltemos a (iii): "a árvore pura e simples, a coisa na natureza, não se identifica de todo com o percebido da árvore enquanto tal (Baumwahrgenomme als solches)". O que é então, devemos agora absolutamente perguntar, o 'percebido de árvore como tal', o noema? Eis uma primeira resposta: ele é aquilo que eu percebo de árvore e na sem no entanto operar a tese da sua existência afirmando-o independentemente do que eu vejo. Por exemplo. a 'árvore em flor', "com todas as suas nuances". Então, se o percebido é aquilo que eu percebo da árvore e na árvore abstendo-me de afirmar se ela existe na natureza, e se é isso que é o noema — noema = percebido da árvore enquanto tal = correlato de um acto de percepção — devo também honestamente afirmar: se a árvore arder eu vejo a árvore a arder. Ou, por outras palavras: o percebido arde. O noema arde. Não vejo qualquer escapatória para estas afirmações. Em particular as aspas "... " não protegem o noema do fogo. E não protegem por que neste sentido as aspas são idênticas aos parentêsis da Redução Fenomenológica, e estas dizem-me apenas que não devo afirmar que o que vejo na percepção, o percebido como tal, o noema, exista independenten

(20) Hesitei sobre este ponto. Em particular há a tentação de imaginar que Husserl considera o noema como sendo aquilo a que Russell, e a filosofia da linguagem na sequência dele, chamou objectos de atitudes proposicionais. Do tipo: "João acredita que '...'" ou do tipo "Alexandre percebe que '...'" . As "... " designam o objecto da atitude proposicional. Mas não é o caso. Husserl afirma, como vimos, que a forma como se tem consciência (der Weise wie es bewußt ist) deve ser excluída (cf. supra citação das pp. 269-270 das Ideen I). Se fosse o caso de os noemas serem identificáveis aos objectos das atitudes proporcionais a nossa interpretação crítica aplicar-se-ia na mesma mas de forma mais complexa (cf. Quine 1960 pp. 206-221 e 1969, pp. 195 e ss.). Como não é o caso, o nosso trabalho crítico ficou aqui simplificado. Felizmente!

temente deste acto. Em particular, tudo o que eu vejo da e na árvore e a árvore ela própria pode ser, como bem nota Husserl (Ideen I p. 182), uma alucinação. Tanto a árvore, como a árvore em flor, como a árvore a arder. Eu guardo-me de operar a tese da existência e, nessa medida, sou indiferente, sou neutro, face a este aspecto, digo assim, que vejo "a árvore", noema; a "árvore em flor", noema; a "árvore e arder" noema. E o noema neste último caso, e contra a vontade explícita de Husserl (p. 184), arde mesmo. Seja percepção ou alucinação, ou o que quer que seja, depois de eu ver arder a árvore a "árvore" e eu terei um outro noema, e.g. "as cinzas".

Os textos das Ideen I que permitem pensar desta forma o noema (como objecto percebido ou imaginado, etc., independentemente da sua existência) merecem ser referidos: "em alguns casos, diz Husserl, afirmar-se-á que a situação vivida na percepção é 'pura alucinação', que o percebido, a saber, a macieira à nossa frente, não existe na realidade 'verdadeiramente' (in der 'wirklichen' Realität). Neste caso, a relação natural que antes era visada como subsistindo realmente (wirklich) é destruída. Apenas a percepção permanece e não há mais nada real (wirkliches) a que ela se reporte. Passemos agora à atitude fenomenológica. O mundo transcendente adquire os seus 'parêntesis', o seu ser real é submetido à Époché. (...) A vivência de percepção mesmo depois da redução fenomenológica, é a percepção de "esta macieira", "em flor", "no jardim", etc." (p. 182-183). Se o noema é isto: o objecto real fenomenologicamente reduzido da forma descrita neste texto, então, reitero

-o uma última vez, ele arde. Dito de outra forma, se o noema é o percebido, ele tem todos os 'predicados' do objecto real - e é por isso mesmo que ele se identifica com a matéria do acto - à excepção do predicado de existência que está neutralizado pela Redução Fenomenológica, e é por isso mesmo que essa redução é uma modificação da qualidade (oposta à matéria) do acto. E este aspecto contribui, sem dúvida, para tornar plausível aos olhos de Husserl a afirmação já referida, segundo a qual, "pela Redução Fenomenológica nada se perdeu".

Mas, e este é o segundo ponto capital, Husserl não pode aceitar, tal como foi aqui exposta, esta situação. Por uma razão muito simples, mas, aos olhos de Husserl, muito grave: o facto de a árvore ser representada no noema como estando "em flor" ou "a arder" não parece depender absolutamente da cons-ciência. E Husserl quer, e a Fenomenologia para se elaborar como Teoria precisa, que o noema seja um objecto totalmente des-provido de autonomia (cf. infra (iv)). Sejam^{os} mais precisos: ele já não tem, digamos, autonomia existencial. Esta foi fenomenologicamente reduzida. Neutralizada. Mas tem autonomia ao nível dos 'predicados' que nele vemos "em flor", "a arder", etc. Com efeito, se o noema for apenas o objecto percebido tal como é percebido, i.e. como seus 'predicados', e independente^{mente} de existir ou não, ainda não é a consciência que determina se ele agora está "em flor" ou "a arder". Isso acontece com o noema. Eu apenas me abstenho de afirmar se o objecto (noema) existe na realidade ou se é uma alucinação, digo apenas que vejo assim.

Para reduzir esta dimensão de autonomia 'qualitativa'

(por oposição a existência) do noema, Husserl tem então que proceder a uma segunda identificação: o percebido como tal é o sentido (als solches = Sinn). E aí aparece um noema que tem outras propriedades completamente distintas do anterior. "A percepção, por exemplo, tem o seu noema a saber, ao nível inferior o seu sentido de percepção, i.e., o percebido como tal" (p. 182, cf. supra (ii). "Zu unterst ihren Wahrnehmunsinn, d.w. das Wahrgenommene als solches"). Ora, o sentido induz imediatamente a ideia de que se trata do sentido que eu confiro às palavras, e.g. "árvore", "em flor", "a árvore". Este, naturalmente, não pode arder (como também não pode estar em flor). E Husserl conjuga assim indevidamente duas ideias: a de percebido como tal que é igual ao objecto real mas com a sua existência neutralizada e a de sentido das expressões pelas quais eu descrevo o objecto percebido: "árvore", "em flor", "a arder". Estas duas ideias constituem o noema na sua equivocidade irremediável. Quando é preciso, o noema pode ser visto tal como o objecto real, ele tem todos os predicados que o objecto tem menos a existência que está neutralizada; quando é preciso ele "transforma-se" (magicamente diríamos) no sentido e então ele está absolutamente dependente do acto de consciência pelo qual o sentido de uma expressão linguística que eu posso usar para descrever a percepção é constituído. Mas como, para além de tudo isto, Husserl quer ainda e sempre manter uma referência aos actos de consciência do tipo perceptivo, imaginativo, etc. e subalternizar a importância da expressão linguística, torna-se por fim, necessário afirmar que esse sentido reside já a nível inferior (zu unterst) na percepção, ela própria sem re-

ferência à linguagem e apenas por referência ao percebido como tal. Sendo assim, os actos propriamente expressivos (associados à expressão linguística= não farão mais do que reproduzir a nível 'superior' o sentido do nível inferior (cf. Ideen I §§ 124 e ss. e ponto II infra). Assim se consuma a sequência de mal-entendidos a que Husserl dá o nome de noema.

Todos estes mal entendidos estão presentes a propósito da determinação do modo de ser do noema (Seinsweise der Noema):

- (iv) "é possível dirigir o olhar (Blick) sobre... o noema, sobre a árvore vista como tal (gesehenen Baum als solchem). O que é dado nessa disposição do olhar (Blickstellung) é, ele próprio, em linguagem lógica, um objecto, mas totalmente desprovido de autonomia (ein durchaus unselbständiger). O seu esse consiste exclusivamente no seu "percipi"... Mas o percipi não contém como componente real (reeles) o esse" (p. 206, sublinhados de Husserl, texto já citado na alínea (B) II deste trabalho).

Repare-se que Husserl fala numa "disposição do olhar" que "vê" um objecto. Este objecto é por sua vez entendido no sentido lógico (logisch gesprochen). A seguir este equívoco é acentuado pelo uso de aspas. Estas aparecem na primeira ocorrência do termo percipi, "percipi". O que é aqui mais do que equívoco mesmo incompreensível, é em que sentido é que se "vê" um objecto que só é tal logicamente falando, um "percipi" (com aspas). Poder-se-ia pensar ainda que percipi designa os componentes reais (hylé-noéticos) e não os intencionais (noemáticos) da vivência ; mas tal interpretação não é exacta

pois, na frase imediatamente a seguir, o percipi "perde" as aspas e, agora sim, parece identificar-se ao acto de perceber visto que é dito, contra Berkeley, que o percipi não contém como componente real (reelles) o esse. Parece que se trata agora do noema entendido como objecto intencional neutralizado, a árvore vista como tal. Mas esta expressão, gesehenen Baum als solchem, não está entre aspas, ao contrário da primeira ocorrência de percipi, a qual aparece entre aspas logo a seguir à afirmação de que é desprovido de autonomia (unselbständiger). A confusão parece ser assim o modo essencial de ser do noema. Em muitas outras passagens (cf. pp. 182-183, 187, 202, 204-205) o uso das aspas parece sobretudo cumprir o papel de consolidar este mal entendido. Quando é necessário ver o noema como se vê um objecto puro e simples (schlechthin), para que nada se perca na redução, tiram-se as aspas e usa-se o enquanto tal (als solches), quando é necessário que o noema se identifique com o sentido (Sinn), para que toda a autonomia seja retirada ao noema, e.g., este não possa arder juntamente com o objecto visto puro e simples, usam-se as aspas para o proteger dessa situação, a "árvore" não arde.

É também aqui o lugar próprio para referir a segunda das duas principais interpretações da noção de noema mencionada mais acima (alínea (B) ponto III deste parágrafo). Trata-se do que então designei por interpretação linguística do noema. O principal promotor desta interpretação foi o filósofo dinamarquês, ex-aluno de Quine, da Universidade de Oslo, Dagfinn Føllesdal. Num estudo intitulado Husserl's conception of noema (1969), Føllesdal retomando uma afirmação de Husserl

segundo a qual "o noema não é mais que a generalização da ideia de sentido (Sinn) ao domínio de todos os actos" (Ideen III p. 89), avança um conjunto de doze teses (uma das quais contém uma versão forte e outra fraca, tese 6, Føllesdal, 1969 p. 683), através das quais procura, no essencial, mostrar que, a ter algum sentido, a noção de noema deve ser considerada como uma "generalização" da noção de sentido (Sinn, Bedeutung)" (é este o enunciado da tese 1, a que Føllesdal chama "my main thesis" p. 681), e deve por isso ser definitivamente afastada do domínio da percepção no qual seria identificada com o percebido. É, com efeito, o que nos diz a sua tese 8: "os noemas são entidades abstractos" (p. 684) e, sobretudo, a tese 9 "os noemas não são percebidos pelos sentidos" ("noemata are not perceived through the senses" p. 684), tese que o autor considera "nunca ter sido claramente expressa nos escritos publicados por Husserl" (p. 684). Para escorar a sua interpretação nos escritos de Husserl, Føllesdal refere então o manuscrito intitulado Noema und Sinn. Deste, a passagem seguinte, embora extensa, merece ser citada: "a percepção é percepção 'de' ('von') o seu sentido (Sinn), mas não da forma como a percepção é percepção desta casa. A percepção 'tem' o sentido (Sinn), mas o sentido (Sinn) não é percebido. Agora eu faço um juízo acerca da percepção [afirmando] que ela tem tal sentido e que, em conformidade com ele, ela é caracterizada como a percepção de um edifício da Renascença, cuja fachada tem colunas de pedra, etc. Se eu fechar os olhos e tiver a casa correspondente dada em memória, então eu digo de novo da

recordação que ela é a recordação do mesmo sentido (Sinn), nela a mesma coisa é apresentada pela memória, a qual tinha sido antes percebida. E se eu estou a descrever uma mera fantasia, então afirmo de novo que, de acordo com este sentido (Sinn), ela é a fantasia da ... e que há a possibilidade de a fantasia ter exactamente o mesmo sentido que a percepção" (Noema und Sinn) p. 4, sublinhados meu, citado também em Føllesdal 1969 p. 685). Com base neste texto de Husserl é óbvio que o Sinn ou se identifica com a referência, o objecto, o edifício da Renascença, que é sempre o mesmo; ou se identificará com a significação (Bedeutung ideal da expressão "edifício da Renascença", "com colunas de pedra", etc. Uma outra passagem do mesmo manuscrito, citada por Føllesdal a propósito da sua tese nº 11, aponta claramente para a segunda hipótese desta alternativa: "o sentido (Sinn) correspondente a um objecto é, por sua vez, um objecto" (Noema und Sinn p. 107). Se o sentido corresponde ao objecto ele não é, naturalmente, o próprio objecto. (Mais sobre a aproximação entre Sinn e Bedeutung nas Ideen I já a seguir neste trabalho, ponto 2).

Identificando então noema com Sinn e reenviando este para a esfera da expressão linguística Føllesdal termina o seu estudo colocando as questões seguintes: "se a Fenomenologia é um estudo do sentido (meaning), lato sensu, então que luz é que ela deita sobre as questões acerca do sentido (meaning) (...) que são a preocupação maior de tantos filósofos contemporâneos? Será que a Fenomenologia ultrapassa as dificuldades que assediam tantas teorias do sentido (theories of mea-

ning) antigas e recentes? Um estudo detalhado do trabalho de Husserl pode, penso, dar respostas parciais a estas questões. E, mesmo que as respostas sejam negativas, creio que ajudarão a trazer alguma luz acerca da natureza destas dificuldades" (Føllesdal, 1969 p. 687). (Outros autores assumem, discutem, ou criticam esta interpretação, e.g., Dummett, 1981, pp. 56-61 onde a posição de Husserl é contrastada com a de Frege e criticada por ter sido generalizada aos actos perceptivos e imaginativos; Mohanty, 1985, pp. 14-24, onde é tentada uma 'conciliação' entre a interpretação perceptiva e a linguística, mas se acaba por assumir que o noema consiste num "conjunto de predicados" (p. 22); Tragesser, 1977 pp. 10 e 124-130, onde se propõe uma versão do núcleo noemático segundo a qual ele consiste no "conjunto de predicados por meio dos quais o noema se refere ao objecto = x"; a obtenção desses predicados deriva dos modos como o objecto é intencionalmente determinado; cf. infra ponto III: 'Teorias' da referência, para uma discussão desta última questão nas Ideen I).

Creio, depois de tudo o que já afirmei, que a melhor interpretação da noção de noema, aquela que, digamos, salva a partida mais aspectos desta, é aquela a que chamei 'linguística'. Mas, uma coisa é interpretar a noção de noema neste sentido, outra é determinar se essa noção, assim interpretada, nos pode ser de alguma utilidade e se deve ser aceite. Estas questões consistem, no fundo, em saber se as 'teorias' fenomenológicas da significação e da referência podem, ou devem, ser aceites. Vamos agora abordá-las.

2. 'Teoria' da Significação (primeira versão)

Eis-nos chegados ao § 124 das Ideen I: "o estrato (Schicht) noético-noemático do 'Logos'. Significar (Bedeuten) e significação (Bedeutung)". As observações que Jacques Derrida, 1972 faz acerca do lugar que este parágrafo e a doutrina que ele encerra ('teoria' da significação) ocupam nas Ideen I parecem-me elegantes e adequadas. Opto pois por trascrevê-las. "Durante mais de dois terços do livro, tudo se passou como se a experiência transcendental fosse silenciosa, desabitada por qualquer linguagem;... reivindicou-se o direito, por razões de método, de não considerar o 'estrato' da expressão, de o pôr provisoriamente entre parêntesis. Husserl não pôde atribuir-se este direito senão supondo que a expressividade constitui um "estrato" (Schicht) original e rigorosamente delimitado da experiência... A metáfora do estrato (Schicht) tem duas implicações: por um lado a significação⁽²¹⁾ está fundada sobre outra coisa que ela própria [sobre o unterst Sinn cf. supra (1) (ii)] e esta dependência será sem cessar confirmada pela análise de Husserl. Por outro lado, ela constitui um estrato cuja unidade pode ser rigorosamente delimitada" (pp. 189-190, cf. pp. 192-207 para a pertinente crítica que Derrida faz à 'teoria' de Husserl). Tendo em vista esta situação, vejamos agora os vários momentos em que ela se elabora e também os as

(21) Traduzo 'vouloir-dire' por significação, porque vouloir-dire é o modo como Derrida traduz Bedeutung; cf. Derrida, 1967 pp. 17-21, onde o autor dá a razão desta tradução.

pectos que dela derivam.

Temos assim:

- (i)-a: as duas faces da expressão linguística: "adoptamos como ponto de partida as distinções entre face sensível, e por assim dizer corporal (sinnlichen... leiblichen Seite) da expressão e a sua face não-sensível, 'espiritual' (unsinnlichen, 'geistigen' Seite)" (Ideen I, p. 256, sublinhados por mim).

Husserl crê resolver com esta distinção o que considera ser a ambiguidade (Zweideutigkeit p. 256) que, inicialmente, afecta de forma inevitável a expressão linguística e a sua significação. Para mais, Husserl considera-se dispensado de continuar a discutir a questão: "não nos é necessário comprometermo-nos com uma discussão cerrada acerca da primeira [a sensível, corporal] nem da forma como as duas faces constituem uma unidade [Einigung]" (p. 256). Embora "seja óbvio que tais aspectos designam títulos de problemas não desprovidos de importância fenomenológica" (p. 256), a questão pode, aos olhos de Husserl, ser diferida. Mais adiante, Husserl informa-nos qual das duas faces, corporal ou 'espiritual', deve ser considerada como fundamental do ponto de vista fenomenológico:

- (i)-b: A lingua mentis: "se a palavra pronunciada (Wortlaut) se pode chamar expressão, é unicamente porque a significação que lhe pertence exprime; é nesta que reside originariamente (ursprünglich) o exprimir" (p. 257). Portanto, "considerar-se-á unicamente o 'significar' e a 'significação'"

(p. 256, as aspas a que Husserl coloca em "Be-
deuten" e "Bedeutung" significam que estamos
já do lado 'espiritual').

Ter-se-á sido sensível à semelhança notável entre o tex-
to citado da p. 257 das Ideen I e os textos de Aristóteles
do Periermeneias e do Da Alma atrás citados. A "significação"
e o acto correlato, de "significar" correspondem, respectiva-
mente, ao "inteligível que serve de matéria" (Da Alma) e à
"afecção de alma" (Periermeneias). Em particular, os dois pa-
res de conceitos, "significação-significar" e "inteligível-
-afecções de alma", denotam a face espiritual (geistinger
Seite) da expressão linguística. Estamos assim em presença de
uma primeira acepção de lingua mentis. Ela corresponde a todo
o estrato da expressão linguística considerado exclusivamente
naquilo que lhe é original (ursprünglich, p. 257): a face es-
piritual.

Creio que há algo de errado nesta concepção. Mais abai-
xo, em (v), desejarei discutir esta autonomia da face espiri-
tual e a ideia errada que me parece ser induzida por ela. Não
me parece que se ganhe nada, a não ser alguma confusão, em
procurar manter a distinção das duas faces. Mas, de momento,
estamos a seguir a elaboração da 'teoria' tal como ela é apre-
sentada nas Ideen I.

Representar-se-á esta situação usando aspas simples e
duplas, respectivamente para a face corporal e para a face es-
piritual da expressão linguística. (Este processo não é segui-
do por Husserl mas é claramente autorizado pela sua teoria.

Creio que a única razão porque Husserl não recorre a ele ou, a outro análogo, é porque, como vimos em (i)-b, Husserl passa a considerar exclusivamente a face espiritual e 'deixa cair' a face corporal. Sendo assim, não tem necessidade de usar dois sinais diferentes. Nós que, ao contrário de Husserl, não pensamos que a discussão desta questão possa ser diferida, temos necessidade dos dois sinais). Teremos assim, e.g., 'árvore' para designar a face corporal, a expressão linguística escrita ou pronunciada. E, e.g., "árvore" para designar a face espiritual da expressão linguística ou, o que é o mesmo, a sua ocorrência in lingua mentis. Portanto, em geral, teremos: '...' e "...". (Continuarei também a usar as aspas simples no texto como até aqui: quando pretendo indicar que algo que é significado pela palavra entre aspas me parece problemático, e.g. 'teoria' da significação).

Seguidamente, esta primeira acepção de lingua mentis, representada acima em (i)-b, vai ser aprofundada por Husserl especialmente em relação com o sentido (Sinn) tal como vimos, em 1., que este é definido a propósito de noema. Temos assim:

- (ii)-a: A 'distinção' entre Sinn e Bedeutung: "consideramos unicamente o "significar" e a "significação". Originariamente estas palavras não se reportam senão à esfera da linguagem (sprachliche Sphäre), à esfera da "expressão". Mas não podemos evitar (unvermeidlich), e trata-se mesmo de um progresso importante no conhecimento (Erkenntnissschritt), alargar (zu erweitern) a significação dessas pa-

lavras e de as modificar (modifizieren) de forma conveniente de modo a ser possível aplicá-las a toda a esfera noético-noemática: portanto, a todos os actos quer eles estejam ou não combinados (verflochten) com actos expressivos. Por isso, nós temos sempre falado, para todas as vivências intencionais, do "sentido" (Sinn) - palavra que geralmente é usada como equivalente de "significação". Para maior clareza reservamos de preferência a palavra significação para o seu antigo conceito, em particular, para termos complexos como "significação lógica" ou "expressiva". Quanto à palavra "sentido" ("Sinn") continuamos a empregá-la na sua máxima amplitude" (p. 256, sublinhados meus; as aspas nas palavras são de Husserl).

Porque é que, apesar das palavras "significar" e "significação" pertencerem originariamente à esfera da linguagem, não podemos evitar alargar a sua significação e aplicá-las a toda a esfera noético-noemática e, portanto, também a actos que podem não estar combinados com actos expressivos? A resposta ocorre na antepenúltima afirmação do texto: porque temos sempre falado de "sentido" ("Sinn") das vivências intencionais e, de resto, esta palavra, é geralmente usada e, parece que com legitimidade fenomenológica, como equivalente de significação. É certo que Husserl vai afirmar logo a seguir que o estrato "expressivo" (a esfera da linguagem considerada na sua face

espiritual) se aplica a todos os outros extractos. Mas essa não pode ser a razão pela qual não podemos evitar alargar o seu domínio de aplicação. A ideia de aplicação de um estrato a outro supõe, como bem afirmou Derrida (cf. texto citado supra), a ideia de delimitação, com base na qual se pode discriminar o que é de um e o que é de outro. Ou seja, esta ideia supõe que realmente haja uma distinção entre Sinn e Bedeutung. A ideia que é representada em (ii) não supõe tal. Pelo contrário, ela afirma que "é possível aplicá-las a toda a esfera noético-noemática: portanto, a todos os actos quer eles estejam ou não (sein oder nicht) combinados com os actos expressivos". O ponto fundamental é que: é possível aplicar as palavras "significar" e "significação" mesmo aos actos que não estão (oder nicht) combinados (verflochten) com os actos expressivos. E é possível porque, segundo Husserl, mesmo que não estejam combinados com os actos expressivos, esses actos possuem um sentido (Sinn). Foi mesmo por essa razão, diz Husserl, que falou sempre de "sentido" das vivências intencionais. Portanto, em conformidade com esta descrição não há distinção de princípio, ou distinção fonomenológica relevante, a fazer entre Sinn e Bedeutung. Na realidade, essa distinção aparece-nos no texto como meramente estratégica, digamos, a bem da elegância da exposição: "Para maior clareza (der Deutlichkeit halber) reservamos de preferência a palavra Bedeutung para o seu antigo conceito..." (última afirmação do texto citado em (ii)).

Este aspecto da 'teoria' prende-se, de forma evidente e imediata, com a determinação do noema, ou, em particular, do núcleo noemático como Sinn. Já vimos, em 1., que esta determi

nação é gerada na equivocidade. Esta é representada pela equivalência: Sinn = als solches. Vemos agora, em 2.-(ii), que as palavras "significar" e "significação" são legitimamente extensíveis a toda a esfera noético-neomética tal como Husserl a concebe, i.e., seja ou não linguística. Para exhibir de novo, a equivocidade a que se fez já referência basta agora fazer as seguintes equivalências que o texto citado em (ii) autoriza: "percepção" = "significar": "als solches" = "Bedeutung". Como, por sua vez, "significar" e "significação" pertencem originariamente à esfera da linguagem, temos: "significar" = "expressar" a percepção"; e "objecto percebido enquanto tal" = "objecto percebido enquanto expresso linguisticamente". Tal é, com efeito, o resultado final da identificação, por extensão (zu erweitern), entre Bedeutung e Sinn. Se esta fosse a posição final assumida por Husserl, restar-nos-ia apenas discutir se a expressão: objecto percebido enquanto expresso linguisticamente, devia ser entendida com aspas simples ou duplas, i.e., se o sentido do percebido ou, naturalmente, de qualquer outra experiência⁽²²⁾, devia ser determinado in lingua mentis ou de uma outra forma.

Mas Husserl não pode satisfazer-se com esta formulação da 'teoria'. Na realidade, é necessário, por uma outra ordem

(22) Aqui como nos outros lugares a percepção é a experiência de referência permanente por parte de Husserl. Os resultados adquiridos a propósito da percepção são depois extensíveis aos outros actos (cf., e.g., § 91, p. 188, texto já citado acima neste trabalho). Tenho assim seguido para o comentário das teorias fenomenológicas a mesma estratégia que Husserl para a sua exposição.

de razões, distinguir entre Sinn e Bedeutung. Essa ordem de razões é, no fundo, a mesma pela qual vimos que Husserl não se podia contentar em determinar o noema como Sinn e tinha que manter uma referência ao objecto percebido como tal. Referência essa que era, como vimos, conjugada equivocadamente com a determinação do noema como Sinn. Agora, no caso da distinção entre Sinn e Bedeutung, é necessário termos em mente: primeiro, que o Sinn foi antes identificado ao como tal e estabelecido como 'sentido no nível inferior', isto agora claramente, no estrato anterior à esfera da linguagem ou, esfera expressiva. Por essa razão a clareza (Deutlichkeit) da exposição torna-se agora, crucialmente, clareza da 'teoria'. Isto é, a distinção estratégica deve tornar-se distinção de princípio: é absolutamente necessário manter a Bedeutung dentro dos limites da esfera da expressão linguística para que o noema (ou, em geral, a correlação noético-noemática) dos outros actos assumidos como não linguísticos, ou não expressivos, possa mesmo assim ter um sentido (Sinn), i.e., ser identificado ao "objecto percebido (ou imaginado, ou...) como tal" e distinguido com clareza da esfera da expressão linguística, que surge assim como seguida face a esfera dos outros actos não linguísticos. Dito em poucas palavras: se a distinção não fosse de princípio poderíamos afirmar que o sentido (Sinn) da percepção reside ou se determina na significação (Bedeutung) que as expressões linguísticas que se reportam à percepção (e.g., "isto é branco") têm. É esta afirmação que Husserl pretende inibir com a distinção entre Sinn e Bedeutung. Sem ela a Fenomenologia em quanto descrição do sentido seria apenas Fenomenologia da Lin

guagem, e já vimos (texto de Entwurf citado acima) que Husserl não aceita esta ideia.

Mas, por outro lado, e é este o aspecto equívoco e, no limite, contraditório da teoria, é 'necessário' que a 'distinção' entre Sinn e Bedeutung não seja senão estratégica. Na realidade, em (ii) se afirma que o facto de alargar (zu erweitern) a toda a esfera noético-noemática a aplicação dos termos "significar" e "significação" é mesmo um progresso importante no conhecimento. Porquê? Não creio que as Ideen I (§§ 124 e ss.) deem uma resposta explícita a esta questão. Como também não dizem em que é que deve consistir a "modificação conveniente" que os termos "Bedeutungen" e "Bedeutung" devem sofrer para poderem ser aplicados a toda a esfera. E então necessário recorrer agora à interpretação. A que proponho já de seguida parece a mais (senão a única) plausível. É possível, é importante, é talvez mesmo necessário, alargar o alcance do termo "Bedeutung" até este cobrir a extensão do termo "Sinn" no sentido pré-expressivo por que, se não fosse assim, não saberíamos de todo em que é que esse "Sinn" consistiria e não saberíamos em cada caso especificá-lo, i.e., como proceder à sua descrição noemática. Na realidade, como vimos em (i), sempre que se quer especificar o "Sinn" do noema por oposição ao objecto puro e simples é necessário concebê-lo como a face espiritual de uma expressão linguística (e.g., "árvore", "em flor", "com todas as suas nuances") i.e., identificá-lo com a "Bedeutung" desse expressão.

A passagem seguinte das Ideen I mostra-nos Husserl a brancos com este imbróglio:

(ii)-b: (1) "Na percepção, para partir de um exemplo, um objecto está lá (da) com um sentido (Sinn) determinado... Nós procedemos a uma explicitação do dado (ein Explizieren des Gegebenen), tal como ela costuma acrescentar-se seguidamente à primeira apreensão perceptiva simples (wie sich dergleichen normalerweise-an die erste, schlichte Wahrnehmungserfassung ohne weiteres anzuschließen pflegt), e afirmamos como um todo indiviso (In-eins-sltzen) as partes ou momentos extraídos da percepção, por exemplo, segundo o esquema seguinte: "isto é branco" ("Die ist weiß")".

(2) "Este processo (Prozeß) não exige minimamente (erfordert nicht ... mindest) uma "expressão" ("Ausdruck") nem no sentido da palavra pronunciada (Wortlaut), nem no sentido de significar pela palavra (Wortbedeuten), este último sendo por sua vez independente da palavra pronunciada (como no caso em que nos tenhamos esquecido da palavra)."

(3) "Mas, se nós "pensámos" ("gedacht") ou enunciamos (ausgesagt): "isto é branco", então estamos em presença de um novo estrato (neue Schicht) intimamente ligado ao puro "visado como tal" ("Gemeinten als solchen") de natureza perceptiva". (pp. 256-257, a maioria dos sublinhados são

meus. Husserl sublinha em (3), "gedacht" e ausgesagt).

A distinção dos três aspectos, (1), (2) e (3), em (ii)-b, ser-nos-á útil para o comentário. Vemos, com efeito, que (1) concentra toda a equivocidade da posição de Husserl. Numa apreensão perceptiva simples, i.e., pré-expressiva, um objecto está lá (da). Esta afirmação é, sem dúvida, verdadeira porque, em primeiro lugar, ela é a própria definição da percepção, e porque, em segundo lugar, nós desejamos, e Husserl também deseja, que o fenómeno perceptivo seja extensível a criaturas que não têm acesso ao nível expressivo, e.g., os animais. Digamos, portanto, que para nós ou para um qualquer animal, e.g., um rato, na percepção um objecto está lá. O problema, cingindo-nos por enquanto exclusivamente a (1) é saber o que significa a expressão: "com um sentido determinado" (mit einen bestimmten Sinn). Para melhor exhibir o modo como me parece ser possível aceder ao momento pré-expressivo, i.e., pré-linguístico, que pode ser dotado pela expressão "com um sentido determinado", tomemos o exemplo de um animal. Um rato percepçiona um queijo branco. Não creio que seja possível, e penso que Husserl também não o crê, que se afirme que o rato proceda a uma explicação do dado (ein Explizieren des Gegebenen). De resto, afirmar tal não interessaria a Husserl pois faria o rato participar do nível inferior de sentido da correlação noético-noemática o que seria, no mínimo, bizarro. Digamos, portanto, que o rato simplesmente "identifica" o objecto como "algo face ao qual pode assumir um comportamento",

e.g., comer o queijo. Mesmo esta versão behaviorista do "sentido determinado" da percepção, para o rato, parece exagerada. Se bem que seja apenas uma conjectura - o acesso ao estado mental como tal, do rato, está-nos vedado, apenas temos acesso ao comportamento do rato a partir do que presumimos ser a sua percepção - se bem que seja apenas uma conjectura, dizia, parece ser mais adequado expressar o sentido determinado da percepção para o rato simplesmente como: algo (o objecto percebido) que impressiona o aparelho receptivo do rato e face ao qual ele poderá adoptar um comportamento. Característica notável deste modo de expressar o sentido determinado da percepção: é, in toto, behaviorista ou comportamental. Em particular, ele exclui explicitamente qualquer referência ao domínio: "consciência do rato", especialmente se esta for concebida como o domínio a partir do qual a descrição de qual seja o sentido determinado da percepção para o rato se deve efectuar. Note-se que não se nega que o rato tenha ou não estados mentais, em particular, estados mentais conscientes. Nega-se que o sentido desses estados resida numa descrição da "consciência-perceptiva-do-rato". O sentido da apreensão perceptiva simples parece então ser um, e um só, ao nível pré-linguístico ou pré-expressivo: motivar, eventualmente, um comportamento pode ser de ordem linguística ou expressiva: "isto é branco". Mas vejamos a questão com maior detalhe.

Se somos nós, homens ou mulheres, os indivíduos em questão então é possível dar outra versão da expressão "está lá com um sentido determinado". No essencial, esta outra versão

é aquela que nos apresenta o texto de Husserl: "uma explicitação do dado que se costuma acrescentar à primeira apreensão perceptiva simples". Essa explicitação faz-se, como Husserl também muito bem viu, ligando num todo partes ou momentos extraídos da percepção, e.g., sob a forma: "isto é branco". Neste caso, portanto, o sentido noemático da percepção encontra-se iminentemente representado por: "isto é branco". Naturalmente que podemos determinar melhor o sentido de "isto é branco", mas, para a discussão que agora nos ocupa, este grau de determinação é perfeitamente suficiente. "Isto é branco". Como devemos classificar esta experiência, a experiência pela qual determinamos a apreensão perceptiva simples acrescentando-lhe uma explicitação do seu sentido: "isto é branco"? É aqui, neste ponto crucial, que chegamos ao texto referido em (2).

Penso que a nossa tendência natural para responder a esta questão nos conduziria a uma resposta do tipo: a experiência pela qual acrescentamos à percepção simples um determinado sentido, explicitando-a assim, é iminentemente linguística; trata-se, em particular, de pronunciar uma frase de observação que exibe o sentido da percepção ou, alternativamente, de evocar, pensando simplesmente, uma frase de observação que contenha o sentido da percepção, e.g., 'isto é branco' ou "isto é branco". Dito de outra forma: a experiência pela qual acrescentamos à percepção simples o seu sentido determinado é, naturalmente, de ordem linguística ou expressiva.

Ora (2), contraria explicitamente esta ideia ao afirmar que "este processo não exige minimamente uma expressão". Creio que Husserl não tem razão. Em particular creio que (2)

é, in toto, uma afirmação falsa. Ela é, na realidade, um es forço de Husserl para, partindo de um preconceito mentalista, tentar criar uma evidência forjada à força por uma 'teoria'. No caso, a sua 'teoria' acerca da relação entre "sentido" (Sinn) e "significação" (Bedeutung). Cada um poderá, naturalmente, tentar determinar um Gedankenexperiment no qual seja possível determinar o sentido da percepção sem recorrer à palavra pronunciada (Wortlaut) ou simplesmente evocada, significada (Wortbedeuten). Em particular, essa experiência deverá, muito provavelmente, dizer respeito a um putativo sentido da percepção comum ao homem e, e.g., ao rato. Visto que a diferença de 'sentido' no caso de ambos, ou melhor, a razão porque só se deveria falar propriamente de sentido no caso do homem e não do rato, parece-me ser uma, e uma só: a intervenção do nível linguístico, expressivo, como nível através do qual o sentido da percepção é determinado. Intervenção essa que, muito justa mente, nos recusamos a admitir a propósito do rato⁽²³⁾.

E, o próprio texto citado nas Ideen I, descreve de al gum modo, o embaraço que seria tentar especificar o sentido da percepção fora da esfera da expressão. Em especial, essa especificação não pode ser — saliente-se: não pode ser!, — na da que seja "pensado" ou enunciado pois, de acordo com (3):

(23) Esclarece-se assim a razão de ser do recurso ao, não muito agradável, exemplo da percepção do rato. Fora do contexto linguístico não é visível em que é que uma percepção pode ter um sentido determinado diferente no homem e num outro animal. A referência aos animais no contexto fenomenológico ocorre quatro vezes nas Ideen I, esses textos forma citados em parágrafos anteriores deste trabalho.

"se nós "pensámos" ("gedacht") ou enunciamos (ausgesagt): "isto é branco" então estamos em presença de um novo estrato intimamente ligado ao puro "visado como tal" de natureza perceptiva". Não consigo discriminar de todo, o que possa ser esse Sinn identificável ao als solchen e distinto do acto de pensar (Bedeuten) ou da expressão (Ausdruck): "isto é branco". Creio mesmo que o texto das Ideen I aponta, através do sistema de conjugações (Sinn = als solchen) e de disjunções (Sinn \neq Bedeutung) que propõe, para algo que, digamo-lo de uma vez por todas, não existe.

Esta não é naturalmente a opinião de Husserl. Apostado até ao fim, eu diria, até à contradição, em conceber um sentido (Sinn) "mental" oposto (ou pelo menos distinguível) à significação (Bedeutung) expressiva ou linguística, Husserl avança imediatamente a seguir com o que pode ser considerado como o terceiro aspecto da sua primeira versão da 'teoria' fenomenológica da significação.

- (iii)a - Estratificação: (1) "desta forma, [i.e., sendo dado o afirmado em (ii)b (3)] ... todo o "visado como tal", todo o visado (meinung) no sentido noemático (entendendo por tal o núcleo noemático) é susceptível, qualquer que seja o acto, de receber uma expressão por meio de "significação" (ist ausdrückbar durch "Bedeutungen"). Avançamos então com o princípio seguinte: A significação lógica é uma expressão (Logische Bedeutung ist ein Ausdruck" (p. 277, sublinhado de Husserl);

- (2) "a "a "expressão" é uma forma notável que se adapta a cada "sentido" (no sentido de "núcleo" noemático) e o faz aceder ao reino do "Logos", do "conceptual" e, assim, do "geral". (p. 257, sublinhado de Husserl);
- (3) "do ponto de vista noético, o termo "expressar" deve designar um estrato particular de actos: todos os outros actos devem adaptar-se-lhe e fundir-se com ele de forma notável; assim, o sentido noemático do acto, e por consequência, a relação, a objectividade que reside nesse sentido, encontra o seu modo "conceptual" (p. 257). E,

(iii)b - lingua mentis em sentido próprio e em sentido derivado:

- (1) "Um médium intencional específico oferece-se a nós, o que lhe é próprio, segundo a sua essência, é reflectir (widerzuspiegeln) toda a outra intencionalidade, quanto à sua forma e ao seu conteúdo, é pintá-la (abzubilden) em cores originais e, por essa via, pintar (einbilden) nela a sua própria forma de 'conceptualidade'" (p. 257, sublinhados meus);
- (2) "o estrato da expressão - e nisso consiste a sua originalidade (Eigentümlichkeit) - se excluirmos o facto de que fornece a expressão a todos os elementos intencionais é improdutivo

(nicht produktiv). Ou, se se quiser: a sua produtividade, a sua acção noemática, esgota-se no exprimir e na forma, que se introduz com essa função, do conceptual" (p. 258, sublinhados de Husserl).

Temos assim completa a primeira versão da 'teoria' fenomenológica da significação. Summa summarum, ela afirma:

- (i) a distinção entre face sensível ou corporal e face não sensível ou 'espiritual' da expressão;
- (ii) a 'distinção' entre Sinn e Bedeutung (sentido e significação);
- (iii) a improdutividade da expressão linguística, visto que, a sua significação é reduzida a puro médium intencional de expressão dos estratos inferiores identificados estes com o sentido (Sinn) da vivência em questão.

Já questionámos de forma suficientemente desenvolvida (ii) para que (iii), que se deriva 'naturalmente' de (ii), se ja afectado de um elevado índice de problematicidade. Na realidade, se não se sabe especificar em que é que deve consistir o Sinn se este não for identificado com a sua expressão linguística, numa palavra, com a Bedeutung, então não se pode, de todo, compreender o que significa afirmar, como é feito em (iii)a (2), por exemplo, que "a expressão se adapta ao sentido"; ou, como é feito em (iii)a (3), que o "sentido noemático encontra na expressão o seu modo conceptual". Neste último ca

so não sabemos, nomeadamente, qual é o seu modo não conceptual. De igual modo, não conseguimos descortinar nenhuma acepção em que a ideia de "reflexão especular", veiculada pelos termos: widerzuspielgeln, abzubilden e einbilden possa ser aceite. A Bedeutung seria o "espelho", ou o "reflexo", do Sinn. Mas, como não é possível determinar este antes da intervenção do nível da expressão linguística, nem independentemente deste, o "espelho" reflectiria nada e o "reflexo" seria reflexo de coisa nenhuma. Creio mesmo que é a afirmação contrária de (iii)_b (2) - acerca da improdutividade da expressão linguística - e não a esta que devemos, em conformidade com a nossa crítica a (ii), dar o nosso assentimento: o sentido determinado da percepção seria produzido pela expressão linguística do percebido, e.g., 'isto é branco', e não reproduzido a um nível supostamente secundário, o nível da expressão. Em conclusão, se a distinção suposta em (ii) é, pelas razões já avançadas, ilegítima então o afirmado em (iii) é falso. Falta-nos ainda discutir (i) onde se afirma a distinção entre face sensível e face espiritual do signo e da expressão. Mas, é útil fazer preceder essa discussão da representação das dúvidas que o próprio Husserl explicitamente levanta a (i) e a (iii). Temos assim:

- (iv) insuficiências desta primeira versão da 'teoria' (segundo Husserl): "contudo é necessário acolher com prudência essas fórmulas que se impõem a nós: reflectir (Spiegeln) ou pintar (Abbilden)" diz Husserl (p. 258) a propósito de (iii). E, já depois de ter apresentado toda a 'teoria', portanto, (i),

(ii) e (iii), Husserl tece a seguinte consideração, de natureza geral, acerca da sua 'teoria': "Uma elucidação completa das estruturas aqui implícitas levanta dificuldades consideráveis (macht erhebliche Schwierigkeiten)" (p. 259). Essas dificuldades são depois imputadas por Husserl a dois dos três aspectos da 'teoria', a saber, a (i) e a (iii). Apenas (ii), distinção entre Sinn e Bedeutung, é deixado inquestionado. Segue-se a reflexão crítica do próprio Husserl sobre (i):

(a) - "Já não é fácil reconhecer como é que, uma vez feita a abstracção do estrato sensível da palavra pronunciada (Abstraktion von der sinnlichen Wortlautschicht) se encontra (vorliege) ainda uma estratificação da espécie que aqui pressupomos (vorausgesetzt)" (p. 259), sublinhado por mim). É portanto, a identificação autônoma da 'face espiritual' da expressão que é aqui posta em questão (cf. supra (i)-a e (i) b).

E, Husserl vai seguidamente conjugar este aspecto da 'teoria' com o aspecto representado por (iii). Temos assim:

(b) - não é fácil reconhecer que se possa discernir, "em cada caso - ... - um estrato do significar expressivo e um estrato inferior do expresso [i.e. do Sinn, visto que seria ele que seria expresso], nem é fácil a compreensão adequada das relações de essência destas estratificações. Com efeito, não

se deve presumir demasiado da imagem da estratificação (dem Bild von einer Schichtung); a expressão não é uma espécie de verniz (Lack) aplicado sobre algo (etwas) nem é uma roupa (Kleid) que se lhe veste" (p. 259), sublinhado por mim).

As duas preocupações finais de Husserl, representadas aqui por (a) e (b) não podem ser postas ao mesmo nível. Com efeito, questionar (b) equivale, como já vimos, a questionar (iii) e também em larga medida (ii), visto que é sobre (ii) que (iii) se funda. Questionando apenas (b) pode então propor-se uma nova imagem de (ii) e de (iii) mantendo intacto o que é assumido em (i). É, como veremos abaixo em 3, o que fará Husserl. Mas questionar (a) é questionar o aspecto da 'teoria' da significação representada por (i). E, pôr (i) em questão é pôr a própria ideia de lingua mentis em questão. Expliquemo-nos com maior detalhe. Afirmou-se acima que no sentido e não na significação, no Sinn e não na Bedeutung, residia, para Husserl, de forma originária, a lingua mentis. E isto porque a Bedeutung sendo improdutiva, era um simples meio de expressão (ein intentionales Medium) do primeiro, do Sinn. Mas se, como parece ser agora o caso com (iv)-b, se puser em questão esta mesma ideia pode, no entanto, manter-se ainda que a idealidade da significação, a sua 'espiritualidade', reside na distinção entre face sensível e face 'espiritual' da expressão. Admitamos então, em face das reservas expressas por Husserl em (iv)-b e das expressas por nós próprios mais acima, que a distinção entre Sinn e Bedeutung está mal fundada e deve

ser abandonada. Sendo assim, torna-se claro que a ideia de lingua mentis assenta agora, pesadamente, na distinção entre face sensível e face 'espiritual' da expressão. A lingua mentis identificar-se ia, obviamente, com a segunda. Se, por outro lado, i.e., usando outros argumentos, se questionar também esta distinção entre as duas faces da expressão então é o último reduto da ideia de lingua mentis que é posto em questão. Ora tal, é, na realidade, o que parece ser expresso pelo próprio Husserl em (iv)-a.

Discutiremos assim, antes de tomarmos conhecimento da nova 'teoria' da significação, a ideia representada em (iv)-a. Retomaremos este aspecto na forma interrogativa: o que é que, uma vez feita a abstracção do estrato (ou face) sensível da palavra pronunciada (ou da expressão), se pode ainda encontrar na experiência do sentido ou da significação (visto que agora não distinguimos, pelas razões já indicadas, Sinn e Bedeutung)? A resposta de Husserl em (iv)-a é, como sabemos, que "não é fácil (ist nicht leicht) reconhecer (Anerkenntnis) o que é que aí se encontra (vorliege)". Nas L.U. especialmente na Iª Unt. (§§ 7 e 8) como vimos acima no ponto I, Husserl havia sido mais optimista: "no discurso solitário contentamo-nos normalmente com as palavras representadas em vez das palavras reais (reales). Na nossa imaginação, um signo verbal falado ou impresso é evocado; na realidade, ele não "existe" de todo. Pois nós não vamos confundir as representações da imaginação, ..., com os objectos imaginados.

Não é o som da palavra imaginada que existe, ou os caracteres impressos, imaginados, mas a sua representação na

imaginação. A diferença é a mesma que entre o centauro imaginado e a representação do centauro na imaginação" (ob. cit. p. 36) (24).

Se usássemos a doutrina das L.U. para responder à questão posta nas Ideen I teríamos então: a expressão, ou a palavra pronunciada ou escrita, tem duas faces, uma sensível outra "espiritual"; se fizermos abstracção da primeira, como parece ser normalmente o caso do solilóquio, encontramos (vorliege) ainda: as palavras "representadas"; "evocadas"; a "sua representação na imaginação". A questão que imediatamente se seguiria seria: qual é a diferença quanto ao objecto de que é aqui questão, a palavra — quanto ao objecto e não quanto ao modo de nos referirmos a ele — que existe entre a "representação da palavra", a "evocação da palavra", "a representação da palavra na imaginação" e a palavra. A resposta que a doutrina das L.U. nos permite é uma, e uma só: "a diferença é a mesma que existe entre 'centauro imaginado' e 'representação do centauro na imaginação'". Então: qual é a diferença que existe entre "centauro imaginado" e "representação" e "representação do centauro na imaginação"? Não creio que — se não se pretender propor nenhuma 'teoria dos objectos-imagens', ou dos 'objectos-signos', ou ainda, dos 'objectos imanentes', agora no terreno da imaginação; e também se não se identificar "representação do centauro na imaginação" com "acto de representar" (esta-

(24) Para uma discussão crítica detalhada desta tese de Husserl nas L.U. e das suas consequências metafísicas cf. Derrida, 1967, pp. 35 e ss., especialmente, pp. 49-66. Adoptou-se neste trabalho um tipo de crítica que pensamos igualmente eficaz, mas mais elegante porque mais simples nos pressupostos que assume.

ríamos aqui a falar de Bedeuten e não de Bedeutung, como é o caso) — não creio, dizia, que haja qualquer diferença fenomenológica ou outra que, com relevância, alguém possa, através de uma qualquer teoria ou de um qualquer Gedankenexperiment, sugerir ou determinar. Em duas palavras: não há. E, por essa razão, a atitude problemática expressa, nas Ideen I, em (iv)-a afigura-se-me muito mais pertinente que a 'resposta' optimista, demasiado optimista, das L.U.. Em particular, o optimismo das L.U. prende-se com uma estranha 'teoria' que Husserl aí defende, segundo a qual a significação (Bedeutung) ideal não é o correlato objectivo do significar (Bedeuten) mas a eidos desse acto (L.U., Iª Unt. § 34, cf. também De Boer, 1978 p. 290 e Sããgua, J., 1982 pp. 124-128 onde este material e algumas interpretações de comentadores são discutidas). E é nesse sentido que Husserl pode julgar existir alguma diferença entre "centauro imaginado" e "(acto, ou essência do acto de) representação do centauro". Mas esta teoria é abandonada nas Ideen I. E muito justamente porque ela supõe uma essência (a do acto de significar) que, ao mesmo tempo não é objecto, porque se o fosse teria um estatuto correlativo da consciência, que lhe é negado; e uma "essência que não é objecto" é uma noção absurda.

Nas Ideen I, desde o início do § 124 que afirma uma correlação noético-noemática na esfera da expressão, portanto, Bedeuten - Bedeutung, esta última representa agora o noema (p. 256). Ora, neste contexto, e para voltar à analogia que as L.U. nos oferecem, não se pode identificar "representação do centauro na imaginação" com o acto de representar e, sendo assim, a analogia não nos é de qualquer utilidade.

Existe um modo, pelo menos um, de exhibir enfaticamente esta dificuldade usando a forma interrogativa: qual é, quando e como ocorre, a experiência através da qual nós temos consciência da "significação" (Bedeutungen) de uma palavra apenas na sua suposta face espiritual e abstraindo, de todo, da sua face sensível? Por exemplo, qual é a experiência pela qual 'árvore' nos 'e dada na sua face espiritual, i.e., supostamente como "árvore", mas abstraindo da sua face sensível i.e, sem 'árvore', portanto apenas como "..."?⁽²⁵⁾. Creio que não só a questão não tem resposta como é absurdo tentar responder-lhe. Tinha afirmado, ao terminar o ponto I, que a atitude de Husserl face à ideia de lingua mentis era, por oposição à de Aristóteles ou às atitudes contemporâneas (e.g. de Chomsky ou Fodor), heroica. O heroísmo desta atitude reside no facto de a questão que acabámos de colocar, e acerca da qual acabámos de afirmar que não é possível responder, ser, contudo crucial para o destino fenomenológico desta ideia. Com efeito, se não existe experiência (Erlebnis) na qual a face espiritual da expressão me possa ser dada sem o ser conjuntamente com a face sensível então é a própria distinção que, na medida em que se pretendia que ela fosse uma distinção fenomenológica e não um pressuposto metafísico ou um postulado empírico, deve ser abandonada por ser desprovida de fundamento. E tal é o caso para a distinção através da qual a própria ideia de lingua

(25) Note-se que aqui não se pode confundir significação com referência, e.g., "árvore" com árvore. Tudo o que já foi dito sobre noema, als solches (da percepção), Sinn e Bedeutung (e a sua indistinção) representa a razão dessa impossibilidade.

mentis poderia receber alguma legitimidade do ponto de vista fenomenológico.

(v) Para aceitar definitivamente esta sugestão, há que dar conta de dois escrúpulos que poderiam ser associados, embora erradamente, à rejeição da distinção entre face sensível e face 'espiritual' da expressão e à consequente rejeição da ideia de lingua mentis. Estes escrúpulos são exibidos de forma suficientemente clara por duas questões:

1ª - significa isto que as palavras e as formas linguísticas em geral são meros objectos desprovidos de significação?

1ª - será que, e.g., as palavras Weiss, White e Branco, que se escrevem e pronunciam diferentemente, não têm nada em comum, a saber, a sua significação?

O filósofo norte-americano Willard Quine colocou estas questões, e expôs conjuntamente o que se me afigura ser a via legítima de lhes responder, de uma forma que seria pena aqui omitir: "A falta de uma explicação satisfatória da noção de sentido (meaning), os linguistas nos campos da semântica estão numa situação de não saberem sobre o que é que estão a falar. Esta situação não é insustentável... Mas é uma situação teoricamente insatisfatória, e os linguistas mais preocupados com a teoria (more theoretically minded) têm dolorosa consciência disso" (Quine, 1953, sublinhados meus).

A falta de uma "explicação satisfatória da noção de sentido" referida por Quine identifica-se, em especial, com o pro

blema de dar um sentido à ideia de lingua mentis. Quine chama à atitude que, em semântica defende esa ideia: mentalismo. O mentalismo assume que a forma de explicar o sentido, ou significação (meaning, Sinn, Bedeutung), de uma palavra ou expressão, é por referência à ideia, ou a outra entidade mental (e.g. o noema enquanto sentido objectivo puramente intencional), a qual é dita corresponder à expressão, i.e., ser a sua face 'espiritual'. Quine está, portanto, a assumir que não é possível uma explicação satisfatória da noção de sentido, i.e., que não é possível propor de forma consistente uma teoria da significação, no quadro do mentalismo. O filósofo vai seguidamente enfatizar o aspecto comportamental (behaviorista) da noção de sentido, rejeitando simultaneamente a antiga perspectiva mentalista da linguagem, de acordo com a qual a linguagem (a expressão linguística) estaria aberta ao estudo, em última instância, apenas através de uma forma (que unia segundo as versões do mentalismo) de reflexão introspectiva.

A crítica que Quine apresenta desta noção consiste nas seguintes considerações: "A confusão do sentido (meaning) com a referência, encorajou a tendência a assumir como garantia a noção de sentido. Há o sentimento que o sentido da palavra 'homem' é tão tangível como o nosso vizinho e que o sentido da frase 'estrela da tarde' é tão claro como a estrela do céu. E há o sentimento que questionar ou repudiar a noção do sentido é supor um mundo no qual existe apenas linguagem e nada a que a linguagem se refira. Na realidade, nós podemos admitir um mundo repleto de objectos, e deixar os nossos termos singulares e gerais referirem-se a esses objectos nas suas formas

diferentes ao nosso gosto, sem nunca tomar em consideração (taking up) o tópico do sentido".

"Um objecto que é referido, nomeado por um termo singular ou denotado por um termo geral, pode ser toda e qualquer coisa no universo. As significações (meaning), pretendem ser entidades de um tipo especial: o sentido de uma expressão é a ideia expressa. Há hoje um acordo considerável entre os linguistas modernos em que a ideia de uma ideia (the idea of an idea), a ideia de uma contrapartida mental da forma linguística, é pior que inútil para a ciência linguística. Penso que os behavioristas têm razão ao sustentarem que falar de ideias é mau negócio mesmo para a psicologia. O mal da ideia ideia (of the idea idea) é que o seu uso, tal como o apelo de Molière para a virtus domitiva, engendra a ilusão de se ter explicado alguma coisa. E essa ilusão é incrementada pelo facto que as coisas esvoaçam (wind up) num estado suficientemente vago para parecer assegurada uma certa estabilidade, ou liberdade para posterior progresso" (Quine, ob. cit., pp. 47-48, sublinhados meus).

A crítica de Quine consiste, em síntese, em afirmar que a ideia de face 'espiritual' da expressão linguística, a ideia 'ideia' como Quine também lhe chama, se funda, por vezes, na confusão entre sentido e referência (é o caso, como vimos, do noema como Sinn na percepção); e engendra a ilusão de explicação (referência à virtus dormitiva) sem contribuir em nada para o progresso do nosso conhecimento acerca de como é que funciona a linguagem — esta ideia é, como vimos acima, também

partilhada por Putnam ao afirmar que "se houvesse uma língua mentis e nós pudéssemos traduzir a nossa linguagem natural local nela não teríamos resolvido quaisquer problemas conectados com o sentido (meaning) e a referência; precisamente os mesmos problemas colocar-se-iam, agora, para a própria língua mentis (Putnam 1988 p. 22, texto já citado no fim do ponto I). Contra a versão particular, fenomenológica, que Husserl propõe desta ideia é ainda possível avançar com o argumento, já por mim referido acima, segundo o qual não existe Gedankenerperiment que abra caminho a uma Selbstbeobachtung na qual eu tenha acesso exclusivamente à face 'espiritual' da expressão. Nesta conformidade a ideia de língua mentis é uma ideia metafísica da qual não temos experiência reflexiva seja de que tipo for.

Em relação às duas questões colocadas acima neste trabalho Quine vai seguidamente propôr uma explicação comportamental (behaviorista) do conceito de significação (meaning) no âmbito da qual eles podem, segundo Quine, vir a ser resolvidos satisfatoriamente. O autor considera este nível de explicação como um progresso face ao mentalismo. Em semântica (teoria do sentido ou da significação) o behaviorismo assume, como veremos, a forma de explicar o sentido de uma expressão por referência a certas disposições comportamentais, e a certos comportamentos linguísticos típicos, dos membros da comunidade de falantes em questão.

"Olhemos então para o lexicógrafo, suposto como ele é estar preocupado com os sentidos (with meanings; se se preferir: "com as significações"), e vejamos qual é realmente o seu

tráfico (what he is really trafficking) se não é com entidades mentais. A resposta não está longe: o lexicógrafo, tal como qualquer linguísta, estuda formas linguísticas. Ele difere do assim chamado linguísta formal apenas porque está preocupado em correlacionar formas linguísticas umas com as outras no seu (do lexicógrafo) modo peculiar, nomeadamente, sinônimos com sinônimos [e.g. Weiß, White, Branco]. O aspecto característico das partes semânticas da linguística, em particular da lexicografia, acaba por ser não no apelar para as significações (meaning) mas na preocupação com a sinonímia".

"O que acontece com esta manobra é que nós fixamo-nos num importante contexto da desconcertante (baffling) palavra 'sentido', nomeadamente o contexto 'semelhante quanto ao sentido' ('alike in meaning'), e resolvemos tratar todo o contexto em conformidade com o espírito de uma só palavra 'sinónimo', e, portanto, não sendo tentados em procurar sentidos (meanings) como entidades intermediárias. Mas, mesmo supondo que a noção de sinonímia pode eventualmente ser provida com um critério satisfatório, ainda assim esta manobra apenas trata (takes cave of) de um contexto da palavra 'sentido' – o contexto 'semelhante quanto ao sentido'. Será que a palavra possui outros contextos que devem preocupar os linguístas? Sim, há certamente mais um: o contexto 'ter sentido' ('having meaning'). Aqui uma manobra paralela impõe-se: tratar o contexto 'ter sentido' em conformidade com o espírito de uma só palavra 'significante', e continuar a virar as costas às entidades espúrias (supposititions) chamadas sentidos (meanings)".

"A significância é o aspecto a propósito do qual a matéria da linguística é estudada pelo gramático. O gramático cataloga formas curtas e explicita (woks out) as leis da sua concatenação, e o produto final disto é nem mais nem menos que a especificação da classe de todas as formas linguísticas possíveis, simples e compostas, da linguagem em investigação - a classe de todas as sequências significantes. (...) Se se protestar que a noção que o gramático tem de sequências significantes não deve ser vista como assente (as resting) na noção prévia de sentido, eu aplaudo; e direi que a noção de sinonímia do lexicógrafo tem direito ao mesmo cumprimento. O que tinha sido o problema do sentido destila-se agora num par de problemas nos quais é melhor não se mencionar o sentido (in which meaning is best not mentioned); um é o problema de construir a noção de sequência significativa, e o outro é o problema de construir a noção de sinonímia". (Quine, ob. cit., pp. 48-49, sublinhados por mim). Naturalmente que, segundo Quine, a construção da noção de sequência significativa, construção que se liga naturalmente à primeira das duas questões que antecedem aqui a citação do seu texto, é um trabalho a ser realizado no âmbito, ou com o auxílio, da lógica formal e não envolve nenhuma referência à face espiritual ou, como Quine lhe chama, "mental" da significação (cf. Quine, 1960 pp. 194-195 para a definição de forma linguística como uma sequência no sentido matemático; e Quine, 1986 pp. 15-34 onde o objeto da gramática é clarificado e a ideia de gramática lógica é exposta, pp. 22 e ss., naturalmente, sem recurso à noção de sentido ou de face "espiritual" da forma linguística; digamos,

que Quine propõe um programa de sentido contrário ao da IVª Unt. das L.U. de Husserl).

Quanto à noção de sinonímia esta está, segundo Quine, destinada a ser construída em termos comportamentais: assenti-
mento, ou dissentimento, ao que o autor chama sinonímia do es-
tímulo (stimulus synonymy) e em termos de paráfrase lógica no
âmbito de uma linguagem dotada de notação canônica (cf. Quine
1960 §§ 10-16 para a sinonímia do estímulo; e §§ 157 e seguin-
tes para a paráfrase lógica numa linguagem dotada de notação
canônica, especialmente pp. 159-160, 182-183, 214, 250. 258-
-259. Em Quine, 1986 pp. 1-14 encontra-se uma outra forma igual-
mente elegante de eliminar o recurso à noção de "sentido",
meaning).

É também patente que o modo como Quine propõe a contex-
tualização da explicação dos 'fenômenos', 'ter um sentido',
('having meaning') e 'ter o mesmo sentido' ('alike in meaning')
— em termos estritamente behavioristas e excluindo explicita-
mente o recurso à noção de 'sentido', ou 'significação', e,
em particular excluindo um recurso à putativa face 'espiritual'
(mentalismo, lingua mentis) destas noções — contém ele próprio
uma última e fundamental crítica ao mentalismo: se tudo o que
se pretendia explicar (nomeadamente, tudo o que se relaciona
com as questões 1 e 2 colocadas acima) pode em princípio ser
explicado sem fazer intervir as noções de 'entidade mental',
'ideia', 'face espiritual', 'noema' ou similares, da expressão
linguística, então não há qualquer boa razão para considerar
tais putativas entidades, nem para as incluir no domínio da

nossa teoria (26).

Antecipo que o leitor destas últimas páginas não se dará ainda por satisfeito no que diz respeito à resposta a dar às duas questões que coloquei acima. E o 'elemento' intencional da forma linguística? — perguntará provavelmente. Para acabar de responder a essa questão, tanto quanto isso me parece ser possível sem sair do âmbito deste trabalho (sair desse âmbito seria, muito provavelmente, expor desenvolvidamente a filosofia quineana da linguagem), afigura-se-me necessário retomar as questões supra referidas e tentar responder-lhes agora em termos gerais e não, como fiz até agora, mostrando como é possível, e preferível, um outro programa filosófico no âmbito do qual a referência incômoda às noções de "significação", "sentido" ou "língua mentis" é eliminada e, mesmo assim, as questões referidas podem ser tratadas e, eventualmente, soluções para essas questões podem ser propostas.

Por facilidade de exposição, começarei retomando a segunda questão: será que, e.g., as palavras 'Weiß', 'White' e 'Branco', que se escrevem e pronunciam diferentemente não têm nada em comum? (ter-se-á notado que a questão foi reescrita: as palavras surgem agora com aspas simples para indicar que

(26) Dado que o meu objecto quanto a este tópico não era apresentar a teoria quineana behaviorista e lógica da linguagem, mas apenas, mostrar como no contexto definido por esse teoria a referência à 'face espiritual' da expressão linguística pode em princípio ser eliminada, porque razões o pode, e como pode essa eliminação ser contada como um argumento contra a posição de Husserl que se estriba numa versão da ideia de língua mentis, não considerarei aqui necessário prolongar a exposição da interessante teoria de Quine.

nos referimos à forma linguística e que a referência à sua significação ou ao seu sentido foi agora omitida). A resposta que se me afigura mais plausível e menos susceptível de nos envolver num comércio com o que considero serem entia non grata é: sim, a sua referência, no caso do exemplo, a cor branca, ou, simplesmente o branco. Mas, aqui a referência à relação entre a forma linguística, e, no caso, a cor branca, não é um "derivado" de uma "afecção de alma" (Aristóteles) ou de uma "significação in lingua mentis" (Husserl) é um objecto, a cor branca, o qual é "posto em relação" com um outro 'objecto', ou melhor, com três outros 'objectos': 'Weiss', 'White', 'Branco'. É nesse "pôr em relação", e só nele, que reside a actividade espontânea da consciência, o 'elemento' intencional, do processo de referência linguística. Naturalmente que os segmentos dos dois objectos — digamos, da linguagem e do mundo experimentado — 'postos em relação' podem ser tão complexos quanto formos capazes de o conceber. Por exemplo, toda a linguagem que constitui a física teórica e os objectos extra-linguísticos acerca dos quais essa linguagem afirma o que quer que seja que ela afirma. Naturalmente também, que quem desconheça as estruturas e o uso do primeiro desses dois objectos postos, via intenções, em relação, i.e., que seja incapaz de usar essa linguagem, apenas verá um composto de sinais escritos ou ouvirá um conjunto de sons. Mas quem tenha aprendido uma linguagem adquiriu eo ipso o conhecimento de um objecto cujo uso fundamental é representar outros objectos. Aqui, como em todas as relações intencionais aquilo que é dado é um objecto, neste caso o objecto é uma forma linguística e aquilo que é imputável à cons-

ciência, aqui como nos outros casos, é o reconhecimento dessa forma linguística, do seu uso, 'branco' para branco, etc. Tal como vários homens diferentes em face de uma folha de papel branco verão, em condições normais, uma folha de papel branca, também vários homens diferentes falando línguas diferentes, usarão objectos linguísticos diferentes, cada um o que apreendeu quando aprendeu a sua língua, para referir o mesmo objecto extra-linguístico e.g., a cor branca da folha de papel. Mas não há nenhuma necessidade em supor que para além da palavra, e.g. 'Weiß', 'White', 'Branco', e da folha branca haveria ainda um terceiro elemento, uma 'significação ideal' destacável da palavra, diferenciável da coisa (a folha branca) à qual, de algum modo (qual?), todos os homens "acederiam" para de algum modo (qual?), garantirem a referência de 'Weiß', 'White', 'Branco' à folha branca. Aqui como sempre, a ligação é feita pela intencionalidade, mas seria errado pensar que esta possui ainda uma terceira estrutura própria, exclusiva, ideal, a qual se ria identificável à ideia de língua mentis (a uma versão desta ideia), e que, portanto, teríamos três e não duas estruturas em jogo: a língua mentis, a linguagem natural em questão e o objecto que é posto em relação. É precisamente por não ter nenhuma estrutura própria que possa ser descrita como um objecto, por ser simplesmente um pôr em relação, que a intencionalidade pode operar todas as espécies de relações entre objectos. Dito como ciência de língua mentis é ou afigura-se-me ser, uma vacuidade. Uma ciência da linguagem, ou das formas linguísticas, não.

É agora mais fácil abordar a primeira questão: são as

palavras meros objectos desprovidos de significação? Consideremos esta sequência de sinais: c-h-a-t-u-l-i-m. Conjuntamente e concatenados por esta ordem eles constituem: chatulim. Será este objecto uma palavra ou um mero aglomerado de sinais? Tudo depende, tanto quanto consigo ver, do uso que eu posso fazer, ou não posso, desta sequência de sinais. Para mim, até há pouco tempo, este objecto representava uma sequência de sinais sem sentido, i.e., um todo cujas partes eu conhecia uma a uma, mas que no todo assim formado eu não saberia usar. Aliás, uma sequência em que eu nunca tinha pensado antes, embora conhecendo todos os sinais, ou letras, que a constituem. Lendo recentemente Representation and Reality de Hilary Putnam vim a saber que 'chatulim' é a palavra que um falante de hebreu moderno usa para se referir a gatos (exemplo dado em Putnam, 1988, p. 58 e ss. que faz dele um uso teórico semelhante ao que aqui proponho). Devo então pensar que antes esta palavra não tinha para mim sentido e que agora tem sentido. O mesmo sentido que a minha velha e já bem conhecida palavra 'gatos'? E que existe assim in lingua mentis algo, que representarei por "...", e que distinguirei de 'chatulim' e de 'gatos' e, naturalmente, dos gatos, e que deveria ser objecto de estudo e descrição? Porquê supor tudo isto? Creio que basta afirmar apenas que um falante de hebreu moderno e um falante de português usam respectivamente, 'chatulim' e 'gatos' para referir: gatos. (Ou, afirmar mutatis mutandis, que na presença de gatos e instados acerca do que vêem um falante de hebreu moderno e um falante de português pronunciarão respectivamente 'chatulim' e 'gatos'. Um dos aspectos que esta sugestão tem de interessante (pelo menos para mim) face à alternativa que postula a existência

de de um "sentido" in lingua mentis, é a sua economia. Nome-
 damente, em metafísica. Um outro, como se viu, é o facto de não
 haver nada que se desejasse dizer com a primeira descrição,
 aquela que afirma a existência de um sentido in lingua mentis,
 que não possa ser dito com a segunda. Nem sequer somos injus-
 tos, saliente-se, com a função de intencionalidade. Esta apa-
 rece sob a forma "saber fazer uso de ...", uma palavra ou fra-
 se em questão. Como tal ela é irredutível. Sinal, se quiser-
 mos, do espírito humano. Mas também não somos, com ela, dema-
 siado tolerantes: ela, a intencionalidade, sabe ou não "fazer
 uso de..." mas os objectos: 'chatulim', 'gatos' ou outras for-
 mas linguísticas, bem como os próprios gatos, reservam para si,
 e só para si, uma relação com outros objectos (quaisquer que
 eles sejam) e uma estrutura. Esta existe neles e não in lingua
mentis. Nós conhecemo-la ou não (cf. também a este propósito
 Quine, 1981, pp. 43-54).

É agora, para terminar, mais fácil exhibir qual é o mal-
 -entendido com base no qual os adeptos (das diversas versões)
 da ideia de lingua mentis foram, digamos, de Aristóteles a Hus-
 serl, levados a supor que possuíam evidência bastante para
 afirmar semelhante ideia. Creio que ele resulta de uma associa-
 ção, legítima, entre o que podemos supor ser o papel da imagi-
 nação ou, à escolha, da memória e o uso da linguagem. A apren-
dizagem e uso da linguagem é uma arte social que todos nós ad-
 quirimos exclusivamente com base no comportamento aberto de
 outras pessoas e sob circunstâncias publicamente reconhecíveis.
 Ou seja, como a afirma Quine parafraseando Dewey, "O sentido
 não é uma existência psíquica, ele é, primariamente, uma pro-

priedade do comportamento (a property of behavior)" (Quine, 1969, p. 27). Originariamente, então, esse objecto, a linguagem, e essa arte social, o seu uso correcto, não tem nada de íntimo, de representação mental. Eles são, robustamente, extrovertidos. Mas, como é também conhecido, todos nós, homens e mulheres, possuímos em maior ou menor grau a possibilidade de "apresentar à intuição um objecto mesmo sem a sua presença" (Kant, K.r.V. AK.III 120-121) ou, se preferirmos, de o "representar" ou "evocar" na sua ausência (Husserl, L.U., Iª Unt. p. 36, texto já citado). Ora, quando esse objecto é uma palavra ou uma expressão encontramos-nos então, tipicamente, na situação de solilóquio Aí, como bem observa Husserl (L.U., Iª Unt. pp. 35-37), a palavra é representada, evocada, ou imaginada, e não realmente proferida ou escutada. Mas, tal como a minha representação na imaginação, e com o auxílio da memória, de um gosto, por mais nítida que seja, não me faz aceder a nada mais que à reprodução de uma anterior percepção de um gato (ou de várias misturadas, seleccionando eventualmente os aspectos que tenho por comuns e dominantes em cada uma), também a minha representação na imaginação, e com o auxílio da memória, de uma palavra ou de uma expressão linguística ou, ainda, a produção espontânea de novas formas linguísticas resultantes de recombinações complexas das palavras e formas linguísticas já conhecidas, não me põe em contacto com nenhum outro domínio de entidades para além dos dois que estão originariamente implicados aquando da minha aprendizagem da linguagem: as formas linguísticas e os objectos extra linguísticos a que, tipicamente (mas não exclusivamente), elas se referem; em particular, o soliló-

quilo ou a reflexão no solilóquio não me põe em contacto com um terceiro tipo de entidades (porque razão haveria de ser esse o caso?) a saber, os sentidos (Sinn) ou as significações (Bedeutungen) que existiriam para além e independentemente das formas linguísticas. O 'elemento' intencional está, seguramente, presente e é irredutível, ele consiste exclusivamente na relação que, in ausência, sou capaz de estabelecer entre um conjunto de formas linguísticas que estão actualmente a ser evocadas (no solilóquio) e a situação extra-linguística que, com as primeiras, pretendo descrever. Desconectadas das primeiras e das segundas, o 'puro intencional sem objecto' (formas linguísticas e situações extra-linguísticas) é, pura vacuidade, pura disposição espontânea para estabelecer relações. Como tal ele não pode ser descrito. Ora, ele e só ele, seria o domínio da lingua mentis, domínio acerca do qual vemos assim, uma ultima vez, ter uma existência quimérica. A associação entre memória, ou imaginação, e linguagem é, naturalmente, legítima; ela é, nomeadamente, um facto da nossa experiência comum. A ideia segundo a qual dessa associação se derivaria uma evidência acerca da lingua mentis é uma 'evidência' forjada à força de 'teorias' que repousam em pressupostos metafísicos e, sugeri-o repetidamente, tais 'teorias' devem ser abandonadas.

3. A 'nova imagem' da 'Teoria' da Significação

Voltando agora para mais próximo do texto das Ideen I, é útil recordarmo-nos que Husserl tinha acabado de expressar (Ideen I p. 259) reservas, e graves, à sua própria concepção

da 'teoria' da significação. É na sequência dessas reservas que Husserl é levado a propor uma nova imagem (neue Bild) para a teoria. Segundo esta, a expressão "realiza uma formação espiritual (geistige Formung) que exerce novas funções intencionais (neue intentionale Funktionen) face ao estrato inferior (Unterschicht) e que é tributária correlativamente das funções intencionais deste" (p. 259).

Esta nova imagem requer esclarecimentos (was dieses neue Bild besagt p. 259). E requiere-os porque ela põe fim ao 'mito' da improdutividade e da especularidade do estrato expressivo. Atesta-o a expressão: eine geistige Formung... neue intentionale Funktionen. Desta vez é o termo 'imagem' (Bild) que está deslocado pois agora, ao contrário do que havia feito antes, Husserl tenciona deixar de propor imagens que julga por bem para o fenómeno da expressão e estudar o próprio fenómeno (den Phänomenen selbst, p. 259) bem como as modificações essenciais (wesentlichen Modifikationen) que ele introduz nos fenómenos pré-expressivos ou pré-linguísticos.

E esse estudo começa, creio, de forma prometedora. Devem-se agora estudar todas as espécies de "generalidades" ("Allgemeinheit") que são introduzidas especificamente pela expressão. E os exemplos de Husserl, são: "é", "não", "se", etc. (p. 259); e também, "os substantivos, ou nomes, comuns, e.g. 'homem', por oposição aos nomes próprios, e.g., 'Bruno'" (p. 259). E, se começa bem, o estudo não prossegue pior. Na realidade, contra o que ele próprio tinha dito acima, Husserl afirma agora, e sublinha que "ao operar deste modo actos de significação sob o modo da produção propriamente dita (Modus eigentlicher

Erze gung), nós realizamos uma compreensão 'lógica' perfeitamente distinta" (Ideen I § 125, p. 260), sublinhado por Husserl). Esta afirmação parece-me vir claramente de encontro ao que mais acima se tinha sugerido neste trabalho quando afirmámos que: o sentido da percepção, e.g., para um animal se limita a uma resposta comportamental ao percebido, ao passo que no homem essa resposta, sendo igualmente comportamental, pode ser mediatizada por, ou identificar-se com, uma resposta linguística na qual, como bem diz agora Husserl, uma compreensão (Verständnisses) 'lógica', ou, se preferirmos, linguística, da percepção se realiza de forma perfeitamente distinta. Este aspecto permite-nos também completar um conjunto de reflexões que começámos no ponto 2.

Dissemos, primeiro, que o sentido de uma percepção pura e simples, i.e., sem a explicação que, como diz Husserl, se lhe costuma acrescentar, se traduzia pura e simplesmente num comportamento, e deu-se aí o exemplo do rato e da percepção do queijo branco. Remeteu-se assim uma explicação do sentido determinado da percepção para o terreno da (sua) expressão linguística. Mas, sugerimos depois, que se devia identificar sentido ou significação das formas linguísticas com o seu uso, i.e., com o comportamento que os falantes assumem face a elas (produzindo-as, inibindo-se de as produzir, dando-lhes, ou negando-lhes, o seu assentimento, sendo-lhes indiferentes). Estas duas afirmações são facilmente conciliáveis. Na realidade o próprio texto de Husserl destacado acima, e que representa a neue Bild, fornece a chave dessa conciliação. As expressões (as formas linguísticas) são, na realidade, estruturas com ba

se nas quais a intencionalidade da consciência pode exercer novas funções. Em particular, representar na e pela linguagem aspectos da experiência extra-linguística e das relações entre esses aspectos. É, de facto, nisto que consiste, e.g. determinar o sentido da percepção. É essa possibilidade que é negada, e.g., ao rato. Mas não se afirma com isto que existem significações ideais das palavras e sentidos in lingua mentis. Afir-mar que uma forma linguística significa continuar a ser equi-valente, na nossa sugestão, a afirmar que se lhe conhece o seu uso. Ora, o uso próprio de grande número de formas linguísti-cas (mas não de todas) é, naturalmente, o de referir a expe-riência extra-linguística determinando-lhe o sentido. Por exemplo, no caso escolhido por Husserl 'isto é branco' ('dies ist weiß' p. 257), a mesma percepção podendo ter sido determi-nada com um sentido diferente, e.g. 'isto é brilhante', 'este branco é feio', etc.

Disse que o estudo do próprio fenómeno expressivo, ou linguístico, proposto por Husserl em conformidade com a nova imagem começa de forma prometedora, e que se continua igual-mente bem. Infelizmente ele acaba quase imediatamente a se-quir e mal. Depois de algumas considerações de interesse acer-ca da generalidade com que a expressão linguística representa a experiência extra-linguística (pp. 261-262), Husserl aborda ainda a questão de saber se todas as proposições são ou não, enunciativas (p. 262); esta abordagem é feita já de uma forma que antecipa, perigosamente, uma nova derrapagem para a 'anti-ga' imagem da lingua mentis (§ 127 pp. 262-264). E, quando se trata, por fim, de expor a relação à objectividade (Beziehung

auf Gegenstandlichkeiten p. 266), esta vai ser explicada em termos que relevam in toto da 'antiga' imagem e que nos mergulham de novo no nevoeiro das representações mentais, subalternizando completamente a referência às formas linguísticas, à sua estrutura própria e à sua relação com a experiêndia. Em conclusão, a 'nova imagem' proposta por Husserl, por interessante que seja, tem um papel secundário (diria mesmo de mero 'figurante'), é apresentada apenas no seu estado embrionário e é imediatamente abandonada quando se retoma questões importantes como a da referência. Oficialmente é a antiga imagem (a que se baseia na ideia de lingua mentis) que vigora. Chegamos assim ao último aspecto da 'teoria' da correlação.

III. 'Teoria' da Referência. Sua crítica

A 'teoria' da referência segue-se nas Ideen I naturalmente à 'teoria' da significação. Ela é, não obstante, a peça de abertura da última Secção, a quarta, desta obra. A exposição que se vai seguir desta 'teoria' procura representar os seus aspectos essenciais e só estes. Atenção especial será dada aqueles aspectos através dos quais a dependência desta 'teoria' face à concepção que Husserl tem do noema e da significação, concepção que tenho vindo a criticar, é exibida de forma inequívoca. Passo então para a exposição dos aspectos fundamentais da 'teoria' da referência. Essa exposição compreende nas Ideen I os seguintes aspectos:

- (1) um preâmbulo através do qual se conecta a 'teoria' da referência com a 'teoria' geral da correlação (§ 128 pp. 265-266);

- (2) formulação do problema da referência em termos de 'representações mentais' (p. 266);
- (3) 'Teoria' da referência propriamente dita (§§ 129-131):
 - (i) noema, núcleo-noemático, relação ao objecto (pp. 266-267);
 - (ii) sentido = núcleo noemático = quid (recapitulação) (pp. 267-268);
 - (iii)-a) noema, núcleo-noemático e 'olhar-sobre' do cogito (pp. 268-269);
 - b) o 'centro supremamente íntimo do noema' (pp. 269-270);
 - (iv) sentido/objecto = x (p. 271-273)

(Nota: Os complementos subsequentes da 'teoria' da referência tal como ocorrem nos §§ 132-135 das Ideen I estão dependentes, dos aspectos supra-mencionados. Dado que é nossa intenção tratar criticamente estes aspectos, omitiu-se, por escrúpulo de redundância, a referência à versão expandida da 'teoria').

(1) Através de um preâmbulo, que Husserl designa por Einleitung, e que é levado a cabo no § 128, somos, subitamente confrontados com a situação seguinte: toda a conceptualiza-
ção, embrionária embora, que tinha começado a ser avançada no fim do § 124 e que correspondia a uma tentativa de pensar uma neue Bild para a 'teoria' da significação é simplesmente si-
lenciada. Somos, ao contrário, informados que Husserl faz ten

são de reiterar sem mais a 'teoria' da correlação nos seus termos mais gerais, paralelismo noético-noemático, e de não considerar o que, no mínimo, parecia poder ser um caso 'especioso' dessa correlação: a relação entre expressão linguística e objecto por ela referido. A razão desta atitude por parte do filósofo não se deve, creio, a nenhuma vontade deliberada em escamotear os verdadeiros problemas ou a sua especificidade. Pelo contrário, parece-me que, aos olhos de Husserl, não chegou a haver verdadeiramente problemas, pelo menos não do tipo daqueles que procurei levantar à sua primeira versão da 'teoria' da significação. Nesta conformidade, acredito, a primeira versão da teoria da significação é, no fundo, a que conta para efeito, digamos, de 'teoria' geral e a nova imagem prende-se sobretudo com um conjunto particular de problemas ligado à experiência 'lógica' ou à clarificação fenomenológica da lógica. Sendo assim, Husserl age como se a versão que supõe uma distinção entre Sinn e Bedeutung, entre face sensível e face espiritual da expressão linguística e, em suma, que habilita uma versão específica, a fenomenológica, da ideia de lingua mentis estivesse sem qualquer problema, disponível. Os parágrafos seguintes das Ideen I esforçar-se-ão por confirmar e desenvolver esta situação. Pelas razões já indicadas, creio que Husserl se condena a laborar em erro. Mas, de momento, é esse labor que nos interessa.

A teoria da correlação é assim reiterada nos seus aspectos mais gerais (p. 205 in fine) e o (momento) noemático (das Noematische) é definido como objectividade de uma consciência, onde este de indica posse. Zugehörige é o termo usado

por Husserl (p. 265) para expressar esta relação. Nesta conformidade, é afirmado, a noema e o noema são assim eideticamente inseparáveis. Esta 'nuance' que pode parecer sem significado tem a sua importância. Por ela o noema aproxima-se perigosa mas necessariamente da esfera psicológica. Perigosamente porque, se seguida, será difícil contrastá-lo do objecto imanente. Esta manobra é necessária porque o noema deverá, ele próprio, ser agora oposto ao objecto.

(2) Seguidamente, o problema da referência é introduzido sob a forma de "o problema fenomenológico da relação da consciência a uma objectividade (Gegenstandlichkeit)" (p. 266, sublinhado por Husserl). Este problema, diz-nos seguidamente Husserl, é tratável como problema noemático: trata-se da relação entre o sentido (igual a núcleo noemático) e o objecto. Em particular, trata-se de saber como é que esse sentido, que Husserl diz agora ser da consciência (Bewußtseins-"Sinn" p. 266). se junta (herankomme) ao objecto, visto que: "o noema em si próprio comporta uma relação ao objecto (das Noema in sich selbst hat gegenständliche Beziehung)" (p. 266).

Ter-se-á sido, sem dúvida, sensível à distorção que foi necessário operar sobre a 'teoria' geral da correlação com vista apenas a poder formular o problema da referência em termos fenomenológicos. O noema foi agora identificado ao sentido, este colocado na dependência total da consciência (zugehörige p. 265, Bewußtseins-"Sinn" p. 266). Mas a novidade propriamente dita vem com o aparecimento do objecto. Com

efeito, depois da redução fenomenológica, da identificação do objecto reduzido ao noema e do noema ao Sinn, que espaço existe ainda para o reaparecimento do objecto - de que objecto se trata? - no coração da teoria da correlação? Assistimos aqui ao reaparecimento de todos os equívocos a que já aludimos, e seria fastidioso repetirmos as nossas reservas acerca deles.

Mas, assistimos também, era mesmo esse o objectivo do § 128, à formulação do problema fenomenológico da referência em termos de representações mentais: consciência (ou noese) - noema-objecto, são os três termos da relação. O problema põe-se entre o segundo termo, o noema, e o terceiro termo, o objecto. Mas, como o noema é também da consciência, o problema é saber como é que essa representação que pertence à consciência se refere ao objecto.

Creio que, posto nestes termos, o problema está mal formulado e arruina à partida a possibilidade de lhe proporcionar uma resposta aceitável. Se, pelo contrário, se identificasse o problema como sendo aquele que interroga acerca da relação intencional entre um 'objecto', a forma linguística, e um outro objecto, aquele que é referido por essa forma linguística, então ter-se-ia, certamente, prescindido da noção de noema, ter-se-ia também desesperado de dar uma resposta em termos de representações mentais à questão, mas ter-se-ia ganhado um terreno, o da relação entre linguagem e objecto, a partir do qual uma resposta seria, pelo menos, pensável. Infelizmente esta não é a opção de Husserl, e chegamos, assim, à 'teoria' fenomenológica da referência.

(3) A 'teoria' fenomenológica da referência assenta, como disse, em quatro pontos:

- (i) neste primeiro ponto Husserl limita-se a reite-
 rar que da estrutura noemática universal (o que
 antes se chamou noema-completo) é possível desta-
 car um núcleo noemático, o qual constitui o con-
teúdo (Inhalt) do noema. Este conteúdo é identi-
 ficado com o sentido (Inhalt als "Sinn": § 129).
E por este, afirma-se, o noema reporta-se ao ob-
jecto (Jedes Noema hat einen "Inhalt", nämlich
seinen "Sinn", und bezieht sich durch ihn auf
"seinen" Gegenstand, p. 267).

Naturalmente que, neste contexto, ocorrem-nos questões do tipo: como pensar a distinção entre Noema (e não sentido, mas sim noema todo, completo) e objecto? e a relação entre sentido e noema, e sentido e objecto? Mas elas traduzem uma inquietação que deriva dos equívocos a que já se fez referên-
 cia e portanto não necessitam ser agora, de novo, desenvolvi-
 das. Elas, questões e inquietações, desaparecerão juntamente com o equívoco, quando for a altura própria.

- (ii) neste segundo ponto, Husserl retoma a contrapo-
 sição, já nossa conhecida, que ele próprio propôs nas L.U. (em particular nos §§ 20 e 21 da Vª unt.) entre 'matéria = sentido' e 'qualida-
 de = modalidade tética'. Reiterada com base nes-
 ta distinção a equivalência: conteúdo = sentido
 = núcleo noemático = matéria = Quid, é estabele-

cida (cf. pp. 267-268). Este aspecto da 'teoria' é, por fim, expandido a todos os domínios da experiência onde vigora a correlação noético-noemática (p. 268).

(iii) o terceiro aspecto da 'teoria' comporta dois movimentos fundamentais. Temos assim:

a - a já conhecida 'teoria' da relação entre noema - completo e núcleo-noemático é, uma vez mais reiterada, bem como um outro aspecto, que já há algum tempo estava 'esquecido' da 'teoria': o facto de o noema completo e, mais importante neste contexto, o núcleo noemático estarem essencialmente dependentes do "olhar sobre..." ("Blick auf" p. 268) de cada cogito actual.

Este aspecto é, aos olhos de Husserl, fundamental. Por que é nesse "olhar sobre" do cogito que Husserl vai encontrar, digamos, as raízes da referência ao objecto.

b - partindo da ideia de "olhar sobre" do cogito em direcção ao objecto, Husserl vai introduzir a noção de "centro supremamente íntimo do noema": "vejamos como é que o seu olhar atravessa (hindurchgeht) o núcleo-noemático. Apercebemo-nos então que falando da relação (e especialmente da "direcção", "Richtung") da consciência ao seu objecto, nós somos reenviados a um momento supremamente íntimo do noema (innertes Moment des

Noema). Este não é (ist nicht) o próprio núcleo (Kern selbs) descrito mesmo agora, mas qualquer coisa (etwas) que forma o centro necessário (den notwendigen Zentralpunkt) e que serve de "suporte" (als "Träger") às propriedades noemáticas que lhe pertencem em próprio" (pp. 268-269). Estas "propriedades noemáticas que lhe pertencem em próprio" passam agora a ser o quid, o conteúdo (Gehalt) invariável de cada noema, e já não, como eram antes, o noema completo, por oposição ao sentido. Por sua vez esta nova concepção, alargada, do Quid, é agora identificada ao núcleo objectivo do noema (p. 270 in fine) e este contraposto ao "qualquer coisa = x vazio e idêntico suporte de sentido i.e, de predicados" (etwas, als leeres x, Identitätseinheit Sinnes-träger pp. 270, 271, 272). Este objecto = x representa então a versão fenomenológica da referência.

Existem dois aspectos da 'teoria' fenomenológica da referência, expressos em (iii)-b, que me parecem ser importantes e absolutamente de reter. Primeiro, a ideia de que a referência se obtém por um "pôr-em-relação" entre uma forma determinada de representação do objecto e o objecto, ele próprio, numa dupla acepção: como totalidade das formas determinadas de representação, totalidade eventualmente inexaurível; e como pura identidade vazia, diria quantitativa (um objecto). Se

gundo a ideia de que esse "pôr em relação" é uma actividade espontânea, intencional. Se estes dois aspectos, estas duas ideias, fossem traduzidas em termos de uma teoria linguística da referência teríamos assistido a um momento de clarificação filosófica do problema da referência particularmente significativo e antecipador de muitos dos trabalhos hoje nossos contemporâneos. Mas, infelizmente, tal não é o caso. Usando termos mal analisados ou mesmo construídos no equívoco como "noema", "núcleo noemático", "momento íntimo do noema", Husserl condena-se a uma 'explicação' psicológica da referência que gera as maiores dificuldades.

Eis algumas delas: por um lado, o núcleo-do-noema é identificado ao sentido e oposto ao noema-completo o qual consiste nos vários predicados-noemáticos que conjuntamente o constituem; por outro lado, o núcleo-noemático já não pode ser identificado ao sentido e deve ser agora identificado ao momento supremamente íntimo do noema e o 'antigo' núcleo-noemático esbate-se agora na noção de noema-completo, representado este pelo conjunto dos predicados noemáticos, ou propriedades noemáticas ou, como Husserl também, os "noemas-dos-predicados" (Prädikatnoemen p. 271).

Qual a razão daquilo que é difícil de descrever de outra forma que não seja por "toda esta confusão"? Parece-me haver duas e complementares: em primeiro lugar, pretende-se uma explicação em termos de representações mentais, digamos, 'psicológicas', da referência — portanto deste ponto de vista teríamos: o 'olhar-do-cogito', uma representação que lhe pertence (o noema) e um objecto (= x) com o qual o noema tem uma re-

lação. O perigo de este noema ser fagocitado pela consciência e reduzido a 'objecto-imanente', ou 'representante psicológico do objecto' é, obviamente, enorme; e em segundo lugar, Husserl deseja continuar a negar qualquer autonomia, no contexto da sua doutrina da consciência transcendental, para o objecto — por isso, ele deve ser "obtido" 'dentro' do noema, a título de momento íntimo, mas este, o noema, por sua vez, deve fazer parte da consciência (é o sentido da consciência, pertence-lhe, não tem autonomia). Mas, contrariamente à tendência expressa por todo este movimento, nada disto pode apresentar a forma oficial de uma teoria de "meras" representações psicológicas dos objectos (na redução nada se perdeu), nem de uma teoria dos objectos imanentes, ou, do noema como imagem ou signo do objecto que se opusesse aos objectos reais no mundo; e, portanto, tudo (noema e objecto) deve de algum modo (qual?) ser exterior à consciência e idêntico à nossa representação habitual dos objectos (fora dela, no mundo).

Como bem observa J. Fragata: "temos que confessar que o pensamento de Husserl é, neste ponto, particularmente misterioso. Devido à sua "epoché" radical, não pode parar no objecto intencional como designativo do objecto em si, na sua existência exterior à consciência, porque isto equivaleria a recair na atitude "natural"; tem que ficar restringido exclusivamente ao próprio "objecto intencional". Em consequência desta sua posição, o "objecto intencional" como que oscila intermediariamente entre o noema e a transcendência peculiar da atitude natural. Assim, por um lado, conserva o carácter ima-

nente e portanto intrínseco ao noema, e, por outro lado, -se deste numa espécie de transcendência imanente que lhe dá um carácter, se assim é lícito exprimirmo-nos, de uma espécie de "em si" transcendental" (Fragata, 1959, p. 144, sublinhado por mim). O que já não se me afigura aceitável é a solução que este autor propõe (pp. 144-145), segundo a qual o "noema se apresenta como um cone aberto" e "tudo converge para o 'objecto' no seu 'em si'" e entendemos assim que, por o vértice do cone ser puramente ideal e deixado em aberto, "o objecto nele (no vértice ideal do cone) colocado se possa conceber como transcendente ao noema" (p. 145, sublinhado por mim). E não me parece aceitável porque: primeiro, o próprio Husserl afirma que o objecto é "um momento supremamente íntimo do noema" como lhe pode ser então transcendente; e, depois, porque esta analogia geométrica que é proposta supõe na mesma três termos: eu (noeses) - noema - objecto e qualquer que seja a representação que deles se faça não é possível solucionar o problema em função da chave dicotômica única que se possui: imanência real (elementos reais) e imanência (ou transcendência) intencional (elementos intencionais).

Em suma, todas estas referências 'vagueiam' em lugar teoricamente indeterminável, trocam por vezes de nomes, funções e posições respectivas; e apenas uma referência vaga, que é possível em cada caso ir mantendo, com certos aspectos da nossa experiência comum, nos pode induzir a ideia, errada, de que estaríamos realmente na presença de uma teoria e de que as entidades a que ela se refere, à sua maneira, existem.

(iv) neste quarto aspecto, Husserl desenvolve a (nova) oposição, estabelecida em (iii)-b, entre: Quid = = 'noemas-de-predicados' versus objecto idêntico como puro x por abstracção de todos os seus predicados. A ideia central é a de que a um único objecto (= x) ordenamos os múltiplos modos de consciência, os actos, e os noemas desses actos. O sentido identifica-se ao objecto no como das suas determinações tomado no plano noemático. O núcleo é, agora como em (iii)-b, identificado ao x vazio de predicados, puro x determinável no seu como, e suporte de sentido. Graças à concordância e à fusão desses diversos sentidos todo o objecto tem um sentido e sentidos diversos podem reportar-se a um mesmo objecto (pp. 271-273). Por fim, esta ideia é expandida a todas as esferas da intencionalidade (p. 273).

As observações a fazer a (iv) são, no fundo, as mesmas que já fizemos a (iii)-b. Toda a ideia expressa em (iv) ganharia em ser traduzida em termos de relação entre formas linguísticas e objectos, e.g., 'vencedor de Jena', 'vencido de Waterloo' e Napoleão. E dever-se-ia eliminar a referência, desnecessária e motivo de confusão, a putativas entidades 'mentais' como 'noema', 'sentido como núcleo noemático', etc., em prol de se assumir a existência de entidades como formas linguísticas e objectos extra-linguísticos referidos por estas. Mas, assim fazendo, é toda uma outra imagem, não fenome-

nológica que se construiria para a relação de referência a um objecto.

Não gostaria de abandonar este tópico sem referir as reservas que, nos anos 30, o próprio Husserl, pelas palavras de Fink, expressou acerca desta sua 'teoria'. Refiro-me ao já citado artigo de 1933 de Fink nos Kant-Studien (in Fink, 1966), artigo com o qual Husserl indica, em Prefácio, identificar-se totalmente. Segundo Fink (ob.cit., pp. 129-137) tratar-se-ia aqui do exemplo mais flagrante da atitude indeterminada das Ideen I face à distinção entre uma psicologia intencional e uma fenomenologia transcendental verdadeiramente constitutiva. O noema entendido como "sentido" que deve ser ultrapassado em direcção ao objecto não seria ainda senão uma versão psicológica do 'sentido' mental que se refere a um objecto fora dele. O noema verdadeiramente transcendental seria o próprio mundo no seu sentido e no seu ente (Dasein). A relação do noema (sentido psicológico) ao objecto seria, ela própria, a constituir pela consciência transcendental e teria então o sentido de referência de um noema actual (correlato de um acto isolado) à unidade do objecto como polo ideal de uma multiplicidade de actos e, portanto, de noemas (pp. 130-134).

Não creio que esta nova imagem da 'teoria' da referência nos traga algo de fundamentalmente novo. A atitude indeterminada face à distinção psicológico/ transcendental, é agora representada pela ideia de "relação do noema ao objecto a constituir pela própria consciência". Apenas a ideia, errada, da identificação do sentido com a referência — o noema verdadeiramente transcendental seria o próprio mundo — pode, momen

taneamente, simular-nos que não é assim. Com efeito quando se tratar de facto de proceder efectivamente à exposição da 'relação do noema actual ao objecto como polo ideal' apenas temos duas alternativas. Uma, fenomenológica, deverá produzir uma 'teoria' em termos de representações mentais. E importa pouco, ou nada, que se afirme que essas representações mentais são da consciência psicológica ou da consciência transcendental. Neste contexto, i.e., chegados aos casos particualres, às exposições detalhadas e concrectas da teoria, a diferença não é possível de estabelecer. Eu, posso por exemplo, dizer que não se trata da minha consciência ou da dos outros homens mas da consciência em geral, da consciência transcendental. Que diferença faz se o que se vai tentar descrever é sempre a relação entre um noema actual (sentido psicológico, segundo Fink) e o Mundo (sentido transcendental; aliás, assim chamado impropriamente, visto que devia ser chamado referência e não sentido)? O Husserl de 1913 deu da 'teoria' fenomenológica da referência a versão que uma filosofia da consciência pode dar: uma representação mental (como quer que seja que se conceba esta: Sinn, núcleo-noemático, noema-psicológico) refere-se a um objecto por intermédio de um olhar do eu dirigido sobre este último. Este é o aspecto nuclear que está em discussão e é ele que é a fonte de todas as dificuldades. Ele é deixado intacto, variantes e novas confusões entre sentido e referência postas de lado, pela 'nova imagem' dos anos 30.

Fink fala como se fenomenologia transcendental pudes-se, por recurso às actividades constitutivas da consciência transcendental, produzir uma representação final, uma des-

crição final do Mundo pela qual este, entendido como referên-
cia, se identificaria com essa descrição, entendida esta como sen-
tido. Não creio que tenhamos qualquer razão para pensar que
tal seja possível. Fink parece também querer sugerir que é
possível uma descrição dessas 'actividades constitutivas'
através da qual se exibiria o sentido da referência ao mundo.
Não creio que essa descrição seja possível. O que é que signi-
fica descrever essa actividade para além de afirmar a trivia-
lidade segundo a qual: "a consciência relaciona uma represen-
tação linguística de um objecto com o objecto que nessa repre-
sentação linguística está descrito ou referido"? Que mais há a
descrever fenomenologicamente sobre a actividade da consciên-
cia se pretendemos, para mais, evitar como diz Fink, a confu-
são que consiste em recorrer à esfera das representações men-
tais, psicológicas? Deparamos aqui com o dilema já nosso co-
nhecido: quando pretendemos descrever apenas o modo de rela-
ção intencional estamos confinados à trivialidade; se preten-
demos dar profundidade à descrição, temos que multiplicar a
referência a putativas entidades, produções puramente inten-
cionais, que nos esforçamos depois por distinguir dos objec-
tos, e mergulhamos assim na confusão, no equívoco, na contra-
dição.

Mas como disse, há outra alternativa. É interpretar
o que Fink propõe como tratando-se de uma questão acerca da
relação entre uma descrição linguística do objecto (a que
Fink chamaria equivocadamente noema actual), ou mais geralmente
do mundo, e a totalidade, virtualmente infinita, das descri-
ções linguísticas possíveis desse objecto ou, mais geralmen-

te, desse mundo. Esta questão não pode ter um tratamento noe
mático. Ela não é uma questão fenomenológica. É a questão so
bre a qual a fenomenologia — entendida como a temos vindo
 agora a entender: como fenomenologia da significação, do sen
tido e da referência — vacila e para a solução da qual ela
 não tem, pelo menos não consigo ver que possa ter e qual se-
 ria, contributo relevante a oferecer. Pelo contrário, os pres
supostos de que parte — em particular: de que descrição deve-
 rá ser levada a cabo, e a explicação dada, em termos psicoló-
 gicos e de representações mentais — impede-a, por princípio,
 de compreender a natureza da questão.

Salientarei uma vez mais que, com estas afirmações, não
 se nega, pelo contrário afirma-se, que seja a consciência, a
 intencionalidade, que estabelece a relação em questão. A na-
 tureza dessa relação é no entanto imputável aos objectos, i.e., à
 linguagem e ao objecto referido, postos em relação e não à intencio
nalidade cuja função se esgota no "pôr-em-relação". É por es
sa razão mesmo que uma explicação em termos de 'descrição da
 intencionalidade' não explica nada, simplesmente porque não
 há aí nada que seja descritível. Nos objectos, i.e., na lingua
gem e nos objectos por ela referidos, há.

Chegámos a um ponto da nossa exposição da 'teoria' da
correlação em que vimos, sucessivamente, que esta teoria
não pode ser legitimamente desenvolvida em conformidade com
 a ideia acima representada por (A); não pode ultrapassar o do
mínio da descrição trivial se desenvolvida em conformidade
 com a ideia acima representada (B); se afigura obscura,

problemática e mesmo contraditória se desenvolvida em conformi-
dade com a ideia de lingua mentis, aqui representada por (C).
Sendo assim, é então a 'teoria' da correlação noético-noemáti-
ca que, como um todo, colapsa.

§ 23. Summa Summarum

(A) Conclusões críticas (recapitulação)

Se as interpretações particulares levadas a cabo ao longo deste trabalho forem consideradas adequadas, então é possível extrair por atacado seguintes conclusões críticas (saliento só as que tenho por fundamentais):

1. A teoria da intuição eidética tal como Husserl a propõe nas Ideen I pode ser considerada condição necessária para o acesso aos objectos gerais, mas não pode ser considerada condição suficiente, em particular, ela ignora o aspecto crucial que reside no facto de o nosso acesso a esses objectos se fazer sempre através da linguagem que os descreve (conclusão obtida no § 13). A importância desta conclusão para o projecto fenomenológico de uma ciência da consciência pura reside no facto de essa ciência, sendo também eidética, dever usar e de forma crucial como operador metodológico a ideação reflexiva. Ora argumenta-se aqui que esta não é condição suficiente para dar acesso directo, visão imediata, das essências das vivências. Com isto faz-se depender pesadamente a saída do argumento fenomenológico geral, não da possibilidade de 'ver' por ideação reflexiva as essências das vivências, mas da pertinência do contexto teórico-argumentativo em conformidade com o qual se procura instaurar o projecto fenomenológico (i.e., da 'saúde' da CFF

que agora se representa como uma teoria e não apenas como uma 'ginástica de espírito').

2. A ideia de distinção de princípio entre 'factos' e 'essências' e entre 'ciências eidéticas' e 'ciências de factos', não é suficientemente fundamentada pelas Ideen I (conclusão obtida no fim do § 15 e no § 16). Sendo assim, o projecto fenomenológico visando instaurar uma ciência eidética está gravemente comprometida. Em particular, a distinção entre ciência eidética da consciência e ciência empírica da consciência só é 'possível' por decisão, i.e., a partir de pressupostos filosóficos extrínsecos ao projecto (conclusões obtidas nos §§ 19 (B), 20 (C) 2-c (ii); 21 (A) 1b e c e 2).

 3. A Fase A da CFF contém aspectos imperfeitamente analisados pelas Ideen I que, em conjunto, arruinam o sentido dessa Fase. Sem uma clarificação dos conceitos de 'existência' e de 'pertença' não é legitimável o próprio horizonte a partir do qual se vai operar a Époché - Fenomenológica. A descrição da 'essência da consciência' labora à revelia da 'descrição empírica da consciência' que o próprio Husserl lhe antepõe; neste sentido não é claro, pelo contrário é altamente duvidoso, que aquilo a que aqui se chama 'descrição eidética' contenha todos os elementos fundamentais que aquilo a que se chamou 'descrição empírica' comportava, dito de outra forma, a suposta passagem para o plano eidético pode ser interpretada como uma selecção de certos predicados que são imputados à consciência, selecção que é feita a partir de pressupostos filosóficos exteriores à descrição.
- Não foi também possível determinar um alcance não trivial às leis eidéticas que aí são avançadas, nomeadamente o carácter de ambiguidade congénita da

proposição "toda a consciência é consciência de alguma coisa", pela qual se define a propriedade acerca da qual se pretende que haja uma ciência, a saber, a intencionalidade, facilita que se seja capturado num permanente equívoco quanto ao que há a esperar dessa putativa ciência (conclusão do § 19; alguns aspectos são retomados no § 20 (C) 3 e 4 e depois desenvolvidos no § 22).

4. A Prova da Unidade supõe dois aspectos: Unidade individual das vivências, unidade regional da consciência. Ambos são conditio sine qua non da instauração do projecto fenomenológico. Ambos são ilegítimamente fundamentados por Husserl. A argumentação em prol do primeiro aspecto, uma vez desfeitos os equívocos sobre a dimensão profunda do tempo, redunda numa petição de princípio: usa-se uma vivência (PI) como critério de individuação do que sejam vivências (conclusão longamente desenvolvida no § 20 (C) 2). A argumentação em prol do segundo aspecto labora sobre a equivocidade dos conceitos de 'imane[n]te' e 'transcendente' e no detalhe (cf. estudo do exemplo da percepção da mesa § 20 (C) 3. c e d) é inconsistente e gera contradição (conclusão a que se chegou no § 20 (C) 3).
5. A Prova do Carácter Absoluto da Consciência, é in toto, inconsistente. Supõe uma interpretação indevida de uma evidência fenomenológica trivial, e dois Gedankenexperiment igualmente inaceitáveis: a 'destruição do mundo' e a 'destruição da vivência psicológica'. Para mais, essa Prova não é necessária como resposta ao cepticismo, pois este último, por sua vez, não se consegue estribar numa posição filosófica consistente. No melhor, a busca de um fundamentum absolutum et inconcussum pode ser identificada à expressão de um desejo por parte de cer

tos filósofos; esse desejo, sendo extremo, deve, como a maioria dos desejos extremos, ser reprimido se o que se pretende é edificar efectivamente uma ciência (conclusões do § 21 (A)).

6. A 'teoria' da correlação noético-noemática assenta pesadamente em três 'pilares'. O primeiro 'pilar' supõe uma aplicação da 'teoria' hyle-noética à ideia de correlação; foi mostrado que esta ideia se arruina ao gerar contradição (conclusão do § 22 (A) e (B) III). O segundo 'pilar' comporta basicamente a ideia segundo a qual a TC se desenvolveria como uma descrição do objecto no seu Quomodo; foi mostrado que esta ideia supõe uma petição de princípio e se banaliza na trivialização (conclusão do § 22 (B) IV). O terceiro 'pilar' deixa-se representar pela ideia de uma 'teoria' fenomenológica da significação e da referência; foi mostrado que esta teoria supõe para poder sequer ser enunciada uma multiplicação desnecessária de entidades (noema als Sinn) e, no limite, uma contradição (face ao objecto = x o noema faz a sua reentrada na 'esfera psicológica' tornando-se subrepticamente um 'objecto-imanente') (estes dois aspectos foram exibidos no § 22 (C)). Por fim, destacou-se um termo geral, o noema, como sendo de importância crucial para que se possa falar de correlação e, portanto, de teoria da correlação como disciplina que estuda de forma sistemática a relação noético-noemática que seria a verdadeira versão fenomenológica, cientificamente tratável, da relação cognitiva; ora, o que este termo, noema, supostamente designaria revelou-se completamente gerado no equívoco e, no limite, na contradição (noema como 'percebido' /noema como 'Sinn'; esta conclusão foi obtida no § 22 (B) II e (C) II, 1).

Incapaz de se instaurar da forma que as Ideen I preconizavam, i.e., em conformidade com as Provas 1, 2 e 3, impossibilitado de se desenvolver sistematicamente da forma que as Ideen I programavam, i.e., como teoria da correcção noético-noemática, o projecto fenomenológico de Husserl, a Fenomenologia como Ciência da Consciência Absoluta, Pura e Transcendental pode, então, ser considerado como refutado.

(B) Elemento de base para a generalização desta situação à Filosofia Clássica da Consciência (o seu estigma)

Como o leitor do presente trabalho certamente depreendeu não se pretende aqui negar nem a existência de 'estados mentais', nem da relação cognitiva que nos liga a tudo o que nos rodeia, nem a propriedade de intencionalidade da consciência e nem o facto de que 'toda a consciência é consciência de alguma coisa'. Pelo contrário, afirmou-se, sempre que pareceu oportuno, tudo isso. Aquilo que aqui se nega é a viabilidade de uma família de programas filosóficos de investigação que procuraria explicar o 'como' da nossa relação ao objecto usando como explicação uma teoria das representações mentais, ou se se preferir, das vivências. Adoptou-se aqui pelo seu alcance e, apesar de tudo, 'consistência' programática, o exemplo da fenomenologia de Husserl. É minha convicção que, com várias e por vezes difíceis adaptações de detalhe, o mesmo poderia essencialmente ser dito acerca de qualquer outro programa concreto desta família. Nomeadamente, porque parece neste âmbito não ser possível fugir ao seguin-

te estigma que comporta quatro vertentes:

- (1) Começa por um mal-entendido que consiste em dotar de 'espessura' a consciência para que haja nela qualquer coisa a descrever sobre a sua relação ao objecto;
- (2) continuar esse mal entendido por uma multiplicação indevida de entidades: as representações mentais; ficando assim com um sistema dotado de três tipos de elementos: acto de representar – representação – representado, onde na realidade só há dois: acto de representar – representado (naturalmente que o que é representado pode ser um 'estado mental', um 'objecto físico', um 'objecto ideal', etc.);
- (3) cair em contradição porque como não existem de facto mas apenas na 'teoria' três tipos de elementos que compõem a relação ao objecto, então umas vezes alguns aspectos da 'representação' se rão feitos inerir ao acto de representar e contrapostos ao representado, outras vezes será o inverso. Geram-se assim confusões como as da oposição entre objectos imanes e transcendentais, da oposição entre conteúdos reais e intencionais, ou da oposição entre fenómeno (que convoca as representações por intuição e conceito) e coisa-em-si, etc.;

- (4) por fim, se se pretender fugir, a (1), (2) e (3) somos levados a trivializar a 'teoria' tornando-a uma forma sui generis de petitio principii (e.g. 'na percepção algo é percebido', etc.), isto é, tornando-a uma forma de 'explicação' em que o que devia ser explicado ocorre ao nível da explicação⁽¹⁾.

Talvez não seja inútil reiterar uma última vez porque é que estou convicto que as 'representações mentais' são entia non gratia. As 'representações mentais' e não os estados mentais. É certo que inúmeros actos intencionais da consciência pelos quais um objecto nos é representado nos põem em relação (em relação cognitiva, se quisermos) com objectos não físicos, e.g., com estados mentais, com objectos imaginados, com objectos alucinados em sonhos, com objectos recordados, com frases através das quais certos objectos são referidos, etc.. Mas, segundo creio, em todos estes casos a relação cognitiva é, na sua máxima generalidade, sempre a mesma: um 'acto de representar' e algo que é, de modos diversos, 'representado'. O facto de esse algo que é representado — que é, portanto, o objecto desse acto de representar — poder por sua vez representar um outro objecto (e.g., o recordado recorda-me algo, outro objecto, de que já tive experiência; a

(1) No § 22 (A) 2 e 3 dei uma versão mais desenvolvida destas ideias que foram aí expostas apenas como uma reflexão sobre o caso da fenomenologia hylé-noética. O fim do § 20 (C) 3d e 4 aludiam já claramente a esta situação ao referirem a ambiguidade congénita da expressão "toda a consciência é consciência de alguma coisa".

frase linguística evocada e que é portanto objecto da consciência, por exemplo, no discurso solitário, pode reportar-se a algo, outro objecto, que é extra-linguístico; etc.) não altera em nada a situação: todos estes objectos são, por assim assim dizer, exteriores ao acto espontâneo de os representar e a relação intencional é sempre entre este acto e esses objectos. Sendo assim, aquilo a que reflexivamente posso ter acesso não pode ser nada mais do que o objecto (ou objectos) visado(s) no acto de que a reflexão é reflexão (mesmo que esse objecto seja um estado mental) e do facto de que nesse acto anterior eu tive consciência de tal objecto. Por isso, a descrição da relação cognitiva pensada só a este nível reflexivo, não pode progredir de modo não trivial. A ilusão de profundidade gera-se quando, multiplicando indevidamente as entidades, se cria a ficção da existência de representações mentais, ou de conteúdos reais das vivências, que estariam, digamos, entre o acto e o objecto representado. Se fosse assim, teríamos agora dois objectos, conteúdo real visto reflexivamente como objecto e objecto representado ele próprio, onde só um aparece: o objecto inicialmente visado pelo acto de que a reflexão é reflexão. Esta é, na realidade, a base da crítica de Husserl aos 'objectos imanentes'. Quis o destino que a Fenomenologia de Husserl e, de um modo geral, a Filosofia Clássica da Consciência não estejam imunes a uma aplicação minuciosa dessa mesma crítica.

(C) Sugestão Programática

A relação cognitiva em geral e o conhecimento científico em particular são, creio, 'fenómenos' acerca dos quais a Filosofia se pode e deve ocupar. É essa, de resto, uma das suas tradições dominantes. Não me parece possível por tudo o que tenho vindo a dizer que esse trabalho filosófico se dirija para a essência intemporal desses fenómenos e, muito menos, que identifique esta subrepticamente ou não com uma combinatória de 'representações mentais'. Parece legítimo e saudável que o filósofo se ocupe de certas regularidades que tipicamente caracterizam os fenómenos cognitivos e que as procure descrever em termos lógico-linguísticos e considerando também o comportamento linguístico dos seus utentes. Não creio que o cepticismo constitua motivação originária para este tipo de filosofia. Nesse sentido a dúvida de tipo cartesiano não é o seu verdadeiro começo. Retendo as nossas convicções actuais (i.e., as próprias da 'atitude natural' do nosso tempo) podemos, e devemos, perguntar-nos ainda 'co-mo é que chegámos até elas'? e 'como é que a ciência que daí resulta é, em termos cognitivos, massivamente um êxito'? São estes tipos de questões, com a forma: 'como é que...'? e não o tipo de questões com a forma 'será que é possível que...? ou 'como posso garantir apoditicamente que...? que, segundo creio, devem receber explicação filosófica. Se um saber filosófico sem pressupostos ("um começo absoluto"), auto-fundamentado e apodítico não parece estar à nossa disposição nem nós à sua altura, resta-nos a simpática consolação que a nos

sa disciplina pode pretender ser um ramo do inquérito científico, a sua 'ala' mais especulativa: começando a partir dos conhecimentos científicos da época em que ocorre (daqueles que em cada caso forem tidos por pertinentes), retirando a justificação do seu interesse teórico da sua capacidade de explicar como é que esses conhecimentos (científicos, em particular) são, eles próprios, possíveis. Fazendo justiça à evidência empírica disponível e usando o material de análise lógica disponível (ou inovando sobre ele), torna-se possível propor explicações plausíveis (e não apodíticas) da relação entre linguagem e experiência e, em particular, da relação entre experiência e conhecimento científico. Por fim, na medida em que a expressão linguística é índice iminente do que é humano e o conhecimento científico é uma significativa parcela daquilo que de melhor o ser humano é capaz de realizar, é mais do que provável que uma investigação deste tipo nos informe acerca de aspectos que nos concernem e que desejamos saber. Nesta conformidade, este tipo de investigação filosófica não é uma mera técnica para produzir esquálidos conhecimentos. É ainda uma tentativa para responder de modo não dramático a uma questão fundamental.

Este trabalho começou confessando o seu autor optimismo acerca da possibilidade de uma Filosofia Sistemática no que diz respeito às questões acerca do conhecimento. Não concebo melhor maneira de o acabar.

BIBLIOGRAFIA (1)

(1) Cito apenas os textos que directa ou indirectamente serviram para a elaboração da presente dissertação.

I - OBRAS DE E. HUSSEL:

- 1894 - Philosophie der Arithmetik, (Husserliana-XIII),
Martinaus Nijhoff, Haia, 1970.
- 1896 - Psychologische Studien zur elementaren Logik, (in
Husserliana-XII), M. Nijhoff, Haia, 1970.
- 1900-1 - Logisch Untersuchungen -I, II (Husserliana-
(1913) XVIII, XIX/1, XIX/2), M. Nijhoff, Haia, 1984.
- 1907 - Die Idee der Phänomenologie (Husserliana-II),
M. Nijhoff, Haia, 1958.
- 1907 - Ding und Raum (Husserliana-XVI), M. Nijhoff,
Haia, 1973.
- 1893- - Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins
1917 (1893-1917), (Husserliana-X), M. Nijhoff, Haia,
1966.
Philosophie als strenge Wissenschaft, V.Kloster-
mann, Frankfurt, 1981.
- 1913 - Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Unter-
suchungen' (in. Husserliana, XII), M. Nijhoff,
Haia, 1970.
- 1913 - Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phäno-
menologischen Philosophie - I, II, III
(Husserliana - III, IV e V), M. Nijhoff, Haia,
1950 e 1952; e de novo 1976 para Band III, 1 e 2.

- 1918 - Analysen zur passiven Synthesis (Husserliana XI),
1926 M. Nijhoff, Haia, 1966.
- 1923-24 - Erste Philosophie - I, II (Husserliana - VII e VIII), M. Nijhoff, Haia, 1956 e 1959.
- 1925 - Phänomenologische Psychologie (Husserliana-IX),
Haia, M. Nijhoff, Haia, 1962.
- 1929 - Formale und transzendente Logik, Max Niemeyer,
Halle, 1929.
- Cartesianisch Meditationen und Pariser Vorträge
(Husserliana - I), M. Nijhoff, Haia, 1950.
- 1930 - Nachwort zu meine 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie' -
III (Husserliana - V), M. Nijhoff, Haia, pags.
138-162.
- 1936 - Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transsendente Phänomenologie (Husserliana - VI), M. Nijhoff, Haia, 1954.
- 1939 - Erfahrung und Urteil, Claassen, Hamburg, 1965
(1939 para a edição de Landgrebe).

Nota: sempre que no texto de Husserliana é dada a seguir a paginação da edição original optou-se por citar essa paginação.

II. SOBRE AS OBRAS DE HUSSEL

BREDA, H. L. van, 1959, Bibliographie der bis zum 30 Juni 1959 veröffentlichten Schriften Edmund Husserls, in Edmund Husserls 1859-1959, 289-306, The Hague.

BREDA, H. L. van and PACI, E. 1961, Bibliographie I, Ouvres de Husserls. Textes et traductions in Les grands courants de la pensee mondiale contemporaine, edited by F. Sciacca, Les tendances principales, Vol. I, Paris-Milano, 441-448.

MASCHKE, G. and Kern, I., 1965, Husserl-Bibliographie II. Ouvres de Husserl (textes et traductions) publiés de 1960 à 1965. RIP 19, 156-160.

III - DOS TRABALHOS SOBRE HUSSELI

PATOCKA, J., 1939, Bibliographie, RIP, I, fasc. 2., 374-397 and 544.

BRIE, G. A. de, 1950, Bibliographie Philosophica 1934, vol. I. Bibliographia Historiae Philosophiae, Utrecht and Brussel, 553-555.

- RAES, J., 1950, Supplément à la bibliographie de Husserl,
RIF, 14, 469-475.
- BREDA, H. L. van, 1958, Bibliographie, in Institut
internacional de Philosophie, La Philosophie au
milieu du vingtième siècle, t. II ed. R.
Klibansky, Firenze, 65-70.
- ROBERT, J.D. 1958, Eléments de bibliographie husserlienne,
TP, 20, 534-544.
- ELEY, L. Husserl - 1959, Bibliographie, 1945-1959, ZPF, 13,
357-367.
- ELEY, L. Husserl - 1959, Berichtigungen zur Husserl-
Bibliographie, ZPF, 13, 475.
- CUCCHI, M., 1959, Studi su Husserl in Italiano, Aut-aut,
54, 431-433.
- BONA, I., 1959, Bibliografia in Omaggio a Husserl, II
Saggiatore, Milan, 291-316.
- BREDA, H. L. van and PACI, E., 1961, Bibliographie, III
Ouvrages et articles sur Husserl publiés de 1945
à 1959 in Les grands courants de la pensée
mondiale contemporaine, edited by F. Sciacca.
Les tendances principales, Vol. I, Paris-Milano,
449-464.

MASCHKE, G. and KERN, I., 1965, Husserl-Bibliographie, part III, Ouvrages et articles sur Husserl publiés de 1951 à 1964, RIF, 19, 160-202.

LELLIS, E. de. 1965, Bibliographie degli studi Husserliani in Italia: 1960-1964, RIF, 19, 140-152.

Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, 1988, vol, 44 (para os trabalhos de autores portugueses sobre Husserl).

IV. ESTUDOS SOBRE HUSSERL (2)

ADORNO, Th. W., 1940, Husserl and the problem of idealism, The Journal of Philosophy, 37, 5-18.

APEL, K.O. 1986, Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique Transcendentale, in Critique, n° 464 - 465.

ASEMISSSEN, H.U., 1957, Strukturanalytisch Problem der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls Kantstudien: Ergänzungshefte, n. 73, Colónia.

AYER, A.J. 1975, Self evidence in "Phenomenology and Philosophical Understanding", Cambridge U.P.

(2) Destacam-se em V os estudos de filósofos da linguagem, ou de formação analítica, sobre Husserl.

- BACHELARD, S.A. 1968, A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic, E. tr. by L.E. Embree, Evanston: Northwestern Univ. Press.
- BERNARSKI, J., 1957, La réduction husserlienne RMM, 62, 416-435.
- BERGER, G. 1941, Le Cogito dans la Philosophie de Husserl, Aubier, Paris.
- BIEMEL, 1959, Les Phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl, in Husserl, Royaumont.
- BIRAL, A., 1967, L' unità del Sapere in Husserl, CEDAM, Padova.
- BOEHM, R., 1959, Les ambiguïtés des concepts husserliens d'immanence' et de 'transcendance', RPFE, 481-526.
- 1959, Zum Begriff des 'Absoluten' bei Husserl, ZPF, 13, 214-242.
- BRAND, G., 1955, Welt, Ich und Zeit, Nach unveröffentlichten Manuskripten, Edmund Husserls, Haia.
- BROEKMAN, J.M., 1963, Phänomenologie und Egoologie, faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl, Haia, 1963.
- BROUGH, J.B., 1977, The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings of Time - Consciousness, in "Husserl Exposition and

Appraisals", Notre Dame.

- BUYTENDIJK, F. 1959, Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Psychologie der Gegenwart, in "Husserl und das Denken der Neuzeit", Martinus Nijhoff, Haia.
- CAIRNS, Dorin, 1933, The Philosophy of Edmund Husserl, Harvard University.
- CARR, D., 1975, Intentionality, in "Phenomenology and Philosophical Understanding", Cambridge U.P..
- CARR, D. & Casey, E. S. (eds.), 1973, Explanation in Phenomenology, Martinus Nijhof, Haia.
- CASEY, E. S., 1977, Imaginations and Phenomenological Method, in "Husserl Exposition and Appraisals", Notre Dame.
- CASO, A., 1946, El acto ideatorio y la filosofía de Husserl, Porrúa, Mexico.
- CASULLO, A. 1986, The Special Structure of Perceptual Space, in Phylosophy and Phenomenology Research, vol. XLVI, nº 4.
1987, A Defense of Sense-Data, in Philosiphy and Phenomenological Research Vol. XVIII, nº I.
- CELMS, T. 1931, Der phänomenologische Idealismus Edmund Husserls, (trad. do alemão de J. Gaos), R. Occidente, Madrid.

- CHISHOLM, R., 1986, Presenc in Absence, in the *Monist*, vol 69, nº 4.
- CORAND-Martins, H., 1959, Die transzendente und die ontologische Phänomenologie, in Edmund Husserl, 1859-1959, N. Nijhoff, Haia.
- CLAEGES, H., 1970, Intionalität und Transzenlenz, in Tymieniecka (eds.), *Anslecta Husserlina*, Vol. I, pp. 91-99.
- CUNNINGHAM, S., 1974, Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl, Martinus Nijhoff, Haia.
- De BOER, Th., 1978, The Development of Husserl's Thought, M. Nijhoff, Haia.
- 1973, Die Begriffe 'Absolut' und 'Relativ' bei Husserl, ZPF, 27, 514-534.
- DELBOS, V., 1911, Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure, RMM, 19, nº 5, 685-698.
- DENNETT, D. 1987, The Intentional Stance, M.I.T., USA.
- DERRIDA, J., 1962, L'Origine de la Géométrie, (trad. francesa do texto de Husserl extraído de *Krisis*, pags. 356-371, com prefácio de Derrida pags. 3-171), P.U.F., Paris.
- 1967, La Voix et le phénomène, P.U.F., Paris.

1967, L'écriture et la différence, Seuil, Paris.

1972, Marges de la Philosophie, Minuit, Paris.

DESANTI, J. 1976, Introduction à la Phénoménologie, Gallimard, Paris.

DIEMER, A., 1954, La phénoménologie de Husserl comme métaphysique, Les Etudes philosophiques, 9, 21-49.

DOWNES, 1977, On Husserl's Approach to Necessary Truth, in "Readings on E. Husserl's Logical Investigations", M. Nijhoff, Haia.

DUFRENNE, M., 1967, La notion d'a priori, P.U.F., Paris

1981, L'Inventaire des A Priori, C. Bourgois, Paris.

EDIE, James M., 1987, Edmund Husserl's Phenomenology, Indiana University Press, Bloomington.

ELEY, L., 1962, Die Krise des a priori in der transzendentalen Phänomenologie, Edmund Husserls, Haia.

EVANS, J. C., 1988, Comment on McInerney, in the Journal of Philosophy, Vol LXXXV, n° 11.

FABER, M., 1959, On the meaning of radical reflection, "Edmund Husserl 1859-1959", M. Nijhoff, Haia, pags. 154-167.

1966, The aims of Phenomenology, Harpers and Row, New York.

FINDLAY, J.N., 1975, Phenomenology and the Meaning of Realism, in "Phenomenology and Philosophical Understanding", Cambridge U.P.

FINK, E. 1959, Les Concepts Opératoires dans la Phénoménologie de Husserl, in Husserl, Royaumont.

1959, Die Spätphilosophie in der Freiburger Zeit in "Edmund Husserl 1889-1973", recueil commémoratif, Haia, 99-115.

1966, Studien zur Phänomenologie, M. Nijhoff, Haia.

FRAGA, G. (1961), A redução eidética na Filosofia de Husserl, "R.F.A." 17, pags. 131-136.

1966, De Husserl a Heidegger, Univ. Coimbra.

1965, Ideia e desenvolvimento da Filosofia de Husserl, in "Perspectivas da Fenomenologia de Husserl", Coimbra.

1972, Fenomenologia e Dialéctica, Univ. Coimbra.

FRAGAIA, J., 1959, A Fenomenologia de Husserl como fundamento da Filosofia, Cruz, Braga.

1960, Problemas da Fenomenologia de Husserl, Cruz, Braga.

1965, O Conceito de Ontologia em Husserl, "Perspectivas da Fenomenologia de Husserl", Coimbra, pags. 17-45.

1980, Noções de Metodologia, Tavares Martins, Porto.

- FRANCE, D., 1981, Chair et Corps. Sur la Phénoménologie de Husserl, Minuit, Paris.
- 1984, La Chair et le Problème de la Constitution Temporelle, "Phénoménologie et Métaphysique". P.U.F., Paris, pags. 125-156.
- GIBSON, W. R. Boyce, (1925) The Problem of Real and Ideal in the Phenomenology of Husserl, Mind XXXIV, 311-333.
- GOLDSTICK, D., 1987, Secondary Qualities, in Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XLVIII, no I.
- GRANEL, G., 1968, Le sens du temps et de la perception chez Husserl, Gallimard, Paris.
- 1972, Traditionis Traditio, Gallimard, Paris.
- GURWITSCH, A., 1940/41, A non egological conception of consciousness, PPR, 325-338.
- 1949, Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande, Vrin, Paris.
- 1964, The Field of Consciousness, Pittsburgh, USA.
- 1966, Studies in Phenomenology and Psychology, Northwestern University Press, USA.
- 1977, Outlines of a Theory of Essentially Occasional Expressions, in "Readings on E. Husserl's Logical Investigations," M. Nijhoff, Haia.

- HANNA, K., 1984, The Relation of Form and Stuff in Husserl's Grammar of Pure Logic, in Philosophy and Phenomenological Research, vol. XLIV, n° 3.
- HERING, 1926, Phénoménologie et philosophie religieuse.
 1939, La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans, RIP, I, 366-373.
 1959, Edmund Husserl, in "Edmund Husserl 1859-1959, recueil commémoratif", 26-28.
- HYPPOLITE, J., 1959, L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien, in "Husserl und das Denken der Neuzeit", Martinus Nijhoff, Haia.
- INGARDEN, R. 1959, La Problème de la Constitution et le Sens de la Réflexion Constitutive chez Edmond Husserl, in "Husserl", Royaumont.
 1959, Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl, "Husserl et la Pensée Moderne", M. Nijhoff, Haia, pages. 190-204.
 1975, On the motives which led Husserl to transcendental idealism, Haia.
- JOHNSEN, B., 1986, The Given, in Philosophy and Phenomenological Research, vol. XLVI, n° 4.
- JOHNSTONE, A., 1986, The role of 'Ich kann' in Husserl's Answers to Humean Skepticism in Philosophy and Phenomenological Research, vol. XLVI, n° 4.

KELKEL, e SCHERER, 1964, Husserl, sa vie, son oeuvre, P.U.F., Paris.

KERN, I., 1977, The three ways to the transcendental phenomenological reduction in the philosophy of E. Husserl, "Husserl, Expositions and Appraisals", (trad. inglesa por F. Elliston), Notre Dame Press, Indiana.

KISIEL, T., 1970, Phenomenology as the Science of Science, in "Phenomenology and the Natural Sciences", Northwestern University Press, Evanston.

KOCKELMANS, A., 1958, Realism and idealism in Husserl's phenomenologie, TP, 20, 395-440.

KUNG, G., 1977, Phenomenological Reduction as Epoché and Explication, in "Husserl Expositions and Appraisals", Notre Dame Press, Indiana.

KUYPERS, K., 1954, La conception de la philosophie comme science rigoureuse et les fondements des sciences chez Husserl, in "Husserl", Koyoumont.

LAUDGREBE, L., 1959, Die Bedeutung der Phenomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart, in "Husserl und das Denken der Neuzeit", H. Nijhoff, Haia.

1968, El camino de la Fenomenologia, trad. castelhana do original de 1963, da Editorial Sulamericana Buenos Aires (trad. de Mario

Presas).

LANTERI-LAURA, G. 1968, Phénoménologie de la Subjectivité, P.U.F., Paris.

LAUER, Q., 1959, The subjectivity of objectivity, in Edmund Husserl 1859-1959, M. Nijhoff, Haia.

1954, Phénoménologie de Husserl. Essai sur la génèse de l'intentionalit , P.U.F., Paris.

LEVIN, D.M., 1975, Husserl's notion of self-evidence, in "Phenomenology and Philosophical Understanding", Cambridge U.P.

LEVIN, J. 1987, Skepticism, Objectivity and the Invulnerability of Knowledge, in Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XLVIII, n  I.

LEVINAS, E., 1949, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, J. Vrin, Paris.

1959, La ruine de la représentation, "Husserl 1958-1959" M. Nijhoff, Haia, pags. 73-86.

1959, Réflexions sur la 'technique' phénoménologique, in "Husserl", Royaumont.

1963, Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, J. Vrin, Paris.

1965, Intentionalit  et sensation, Revue Internationale de Philosophie, n 71/2, Bruxelles, pags. 34-55.

- LINGIS, A., 1970, Intentionality and Corporeity, in. Tymieniecka (eds.), Analecta Husserliana, Vol. I, pages. 75-90.
- 1972, et. alt, Hyletic Data, in, Tymieniecka (eds.), Analecta Husserliana, Vol. II, pages. 96-127.
- LOWIT, A., 1954, Pourquoi Husserl n'est pas platonicien, Les Etudes philosophiques, 9, 324-336.
- LYOTARD, J. 1959, La phénoménologie, P.U.F., Paris.
- MANSER, A., 1972, Phenomenology as the Method of Philosophy, in Linguistic Analysis and Phenomenology, Macmillan.
- MARTIN e PFEIFER, 1986, Intentionality and the Non-Psychological, in Philosophy and Phenomenological Research, vol. XLII, n° 4.
- McINERNEY, P., 1988, What is Still Valuable in Husserl's Analyses of Inner time-consciousness, in The Journal of Philosophy, Vol. LXXXV, n° 11.
- MEELAN, 1959, Idéalisme, Réalisme, Phénoménologie, in "Husserl", Royaumont.
- MERLEAU-PONTY, M. 1945, Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris.
- 1960, Phénoménologie et sciences de l'homme, C.D.U. Paris.

- MOHANTY, J.N., 1982, Husserl and Frege, Indiana, U.S.A.
- 1985, The Possibility of Transcendental Philosophy, Nijhoff, Haia.
- 1986, Levels of Understanding 'Intentionality', in *The Monist*, Vol. 69, nº 4.
- MORUJÃO, A. (1955), Husserl e a filosofia como ciência rigorosa, *Revista Portuguesa de Filosofia* 11, fasc. 1, pags 113-134.
- (1957), O 'fenómeno puro' ponto de partida da fenomenologia de Husserl, "Filosofia", Lisboa, fasc. 4, pags. 1-17.
- 1961, Mundo e intencionalidade, Univ. Coimbra.
- 1965, O problema da História na fenomenologia de Husserl, "Perspectivas da filosofia de Husserl", C.E.F., Coimbra, pags. 45-73.
- 1969, Subjectividade e História, Univ. Coimbra.
- (1985), O problema da intersubjectividade na fenomenologia de Husserl, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 41, fasc. 4, pags. 345-368.
- NAESS, 1977, Husserl on the Apodictic Evidence of Ideal Laws, in "Readings on E. Husserl's Logical Investigations", M. Nijhoff, Haia.
- NELKIN, N., 1986, Pains and Pain Sensations, in *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXIII, nº 3.
- OLAFSON, F., 1977, Husserl's Theory of Intentionality in Contemporary Perspective, in *Husserl Exposition*

and Appraisals, Notre Dame.

E. FABI, 1960, Il problema del tempo nella fenomenologia di Husserl, La Goliardica, Milão.

PAISANA, J. 1987, Fenomenologia descritiva e Fenomenologia Hermeneutica (Dissertação de Doutoramento), Faculdade de Letras, Lisboa.

PATOCKA, J. 1977, The Husserlian Doctrine of Eidetic Intuition and It's Recent Critics, in "Husserl Expositions and Appraisals", Notre Dame.

PATZIG, 1977, Husserl on Truth and Evidence, in "Readings on E. Husserl's Logical Investigations", M. Nijhoff, Haia.

PETTIT, P., 1972, On Phenomenology as a Methodology of Philosophy, in "Linguistic Analysis and Phenomenology", Macmillan.

1972, The Case for Explanation Continued: A Replay to Professor Tugendhat, in "Linguistic Analysis and Phenomenology", Macmillan.

PIETERSMA, H., 1977, Husserl's Views on the Evident and the True, in "Husserl Exposition and Appraisals", Notre Dame.

PETITOT, J. 1983, La Lacune du contours, sur les Idées I (texto manuscrito, existe uma versão abreviada em português Revista Análise, Lisboa, 1987).

- POTTER, R. 1986, The Theory of Self-Appearing, in Philosophy and Phenomenological Research, vol. XLVI, nº 4.
- RICHIR, M., 1981, Recherches Phénoménologiques, (I-II-III), Ousia, Bruxelas.
- RICOEUR, P., 1950, Idées directrices pour une phénoménologie, Traduction, introduction et notes, Paris.
1954, Etudes sur les Méditations Cartésiennes de Husserl, Revue Philosophique de Louvain, 52, 75-109.
- ROBINSON, W., 1986, Ascription, Intentionality and Understanding, in The Monist, vol. 69, nº 4.
- ROSEN, S. 1988, Les Limites de L'Analyse: La Purification Linguistique et le Nihil Absolutum, in études Phenomenologiques, nº 7.
- SAAQUA, J., 1982, A organização da experiência em Husserl, "Filosofia e Epistemologia" - III, pags, 245-280.
1982, O problema da percepção na fenomenologia, "Filosofia e Epistemologia" - IV, pags. 11-37.
1983, O problema do fundamento nas 'Investigações Lógicas de Husserl, Revista Cultura - Filosofia, Lisboa.
1983, Sentido e Significação na Primeira Investigação Lógica de Husserl, in Estudos Filosóficos I, U.N.L..

1984, Remarques sur le concept de réactivation dans l'Origine de la Geometrie' de Husserl, in Nouveauté et Innovation, ed. Calouste Gulbenkian.

SANTOS, J.H., 1973, Do empirismo à fenomenologia, Fac. Filosofia de Braga.

SARAIVA, Maria Manuela, 1965, O primado da percepção e a concepção de obra de arte em Husserl, "Perspectivas da Fenomenologia de Husserl", C.E.F., Coimbra, pags. 73-106.
1970, L'imagination selon Husserl, M. Nijhoff, Haia.

SARTRE, J.P., 1936/37, La transcendance de l'Ego, Recherches Philosophiques 6, 85-123.

SCHÉRER, R., 1967, La phénoménologie des 'Recherches Logiques' de Husserl, P.U.F., Paris.

SCHUHMAN, K., 1973, Reine Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie, Martinus Nijhoff, Haia.

SCHULTZ, A., 1966, Collected Papers III, Martinus Nijhoff, Haia.

SEARLE, J. 1983, Intentionality, Cambridge U. Press.

SPIEGELBERG, H., 1963, Phenomenological Movement, (2 vol.), M. Nijhoff, Haia.

- SOKOLOWSKI, R., 1964, The formation of Husserl's concept of constitution, Haia.
- 1977, The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations, in "Readings on E. Husserl's Logical Investigations", M. Nijhoff, Haia.
- STRASSER, S. 1959, Intuition und Dialektik in der Philosophie E. Husserls, "Husserl 1859-1959", M. Nijhoff, Haia, pags. 148-154.
- 1959, Misère et Grandeur du 'Fait', in "Husserl", Royaumont.
- 1967, Phénoménologie et sciences de l'homme. Nauwelaerts, Lovain.
- TAMINIAUX, J., 1977, Le regard et l'excédent, M. Nijhoff, Haia.
- THÉVENAZ, F., 1962, Qu'est-ce que la phénoménologie? Revue de Théologie et de Philosophie, 1952, 9-30
- 1952, La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl, in Problèmes actuelles de la phénoménologie (Actes du Colloque international de Phénoménologie, Bruxelles, avril 1951), Paris, 9-30.
- TRAN DUC THAO, 1951, Phénoménologie et matérialisme dialectique, I e II, Paris.
- TUGENDHAT, E., 1967, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Walter de Gruyter.

1972, Description as the Method of Philosophy:
A Reply to Mr. Pettit, in Linguistic Analysis
and Phenomenology Macmillan.

VALDINOCI, S., 1982, Les fondements de la phénoménologie
husserlienne, M. Nijhoff, Haia.

VAN BREDA, 1959, La Réduction Phénoménologique, in Husserl,
 Royaumont.

VAN, PEURSEN, C.A., 1959, La notion du temps et de l'Ego
transcendantal chez Husserl, in "Husserl", Cahiers
 de Royaumont, Philosophie III, Paris, 196-207.

1959, Some remarks on the Ego in the phenomeno-
logy of Husserl, in "For Roman Ingarden", The
 Hague, 29-41.

1977, The Horizon, in "Husserl Expositions and
 Appraisals", Notre Dame.

VANNI-ROVOSHI, S., 1959, Edmund Husserl e la perennità della
filosofia, in Edmund Husserl 1859-1959, M.
 Nijhoff, Haia.

VOLKMAN- Schluck, K., 1959, Husserl Lehre von der Idealität
der Bedeutung als metaphysisches Problem, in
 "Husserl und das Denken des Neuzeit", M. Nijhoff,
 Haia.

WAELEHENS, A., 1953, Phénoménologie et vérité, F.U.F.,
 Paris.

1959, L'idée phénoménologique d'intentionnalité,

- "Husserl et la pensée moderne", M. Nijhoff, Haia, pags. 115-128.
- 1959, Commentaire sur l'Idée de la Phénoménologie, in "Husserl", Royaumont.
- 1961, La phénoménologie et les expériences naturelles, M. Nijhoff, Haia.
- WAHL, J., 1951, Notes sur la première partie de Erfahrung und Urteil de Husserl, RMM, 6-34.
- 1952, Notes sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl, RMM, 17-45.
- 1959, Clôture du colloque phénoménologique, in "Husserl", Cahiers de Royaumont, Philosophie III, Paris, 428-432.
- 1959, Au Sujet des Jugements de Husserl sur Descartes et sur Locke, in "Husserl", Royaumont.
- WALTON, R., (1980), Rasgos y ambigüedades del venir a la presencia de lo presente, R. Venezuelana de Filosofía, n. 12, pags. 63-86.
- WILD, J., 1959, L'Anthropologie Philosophique et la Crise des Sciences Européennes, in Husserl, Royaumont.
- WILLARD, D., 1977, The Paradox of Logical Psychologism: Husserl's Way Out, in "Husserl Expositions and Appraisals", Notre Dame.
- YAMAMOTO, M., 1959, Why I am intereted in phenomenology, in "Edmund Husserl 1859-1959", M. Nijhoff, Haia.

ZANER, R. M., 1972, Passivity and Activity of Consciousness in Husserl, in Tymieniecka (eds.), Analecta Husserliana, vol. II, pags 199-226.

V - TRABALHOS SOBRE A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL POR AUTORES DE FORMAÇÃO ANALÍTICA (Filosofia da Linguagem).

ATWELL, 1977, Husserl on Signification and Object, in Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations, M. Nijhoff, Haia.

AYER, Alfred Jules, (1959), Phenomenology and Linguistic Analysis, Aristotelian Society Supp., 32, 111-24.

BAR-HILLEL, Yehoshua, (1956-57), Husserl's Conception of a Purely Logical Grammar, Philosophy and Phenomenological Research, 17, 362-69.

CAIRNS, Dorion, 1941, The Ideality of Verbal Expressions, Philosophy and Phenomenological Research, I, 435-456.

CHISHOLM, R., 1957, Perciving: A Philosophical Study, Ithaca: Corwell U.P.

DUMMETT, 1981, "Idealism", in The Interpretation of Frege's Philosophy, Harvard, Man., pags. 56-75.

DURAN, J. 1986, Intentionality and Epistemology, in The

Monist, vol. 69, no 4.

EDIE, 1977, Husserl's Conception of 'The Grammatical' and Contemporary Linguistics, in "Readings on Edmund Husserl's Investigations, M. Nijhoff, Haia.

FINDLAY, J. N., Meaning and Intention, Indian Journal of Philosophy, I.

FOLLESDAL, 1958, Husserl and Frege, Oslo: Aschehourg.

1969, Husserl's Notion of Noema, Journal of Philosophy, 66, 680-687.

GUTTING, Gary, 197-, Husserl and Logical Empiricism, Metaphilosophy, 2 (1971), 226.

HARRISON, R., 1975, The Concept of Prepredictive Experience, in "Phenomenology and Philosophical Understanding", Cambridge U.P..

HOLENSTEIN, Elmar, (1975), Jacobson and Husserl, The Human Context, 7, 61-83.

IHDE, Don, (1966-67), Some Parallels between Analysis and Phenomenological Research, Philosophy and Phenomenological Research, 27, 577-86.

JACQUETTE, D., 1986, Intentionality and Intensionality: Quotations Contexts and the Modal Wedge, in The Monist, vol. 69, no 4.

- KUNG, Guido, 1972, World as Noema and as Referent, Journal of the British Society for Phenomenology, 3, 5-26.
- 1973, Husserl on Pictures and Intentional Objects, Review of Metaphysics, XXVI, 670-680.
- 1985, Husserl and Frege by J.N. Mohanty, in Philosophy and Phenomenological Research, vol. XLVI, no 2.
- LANIGAN, R., 1977, Speech Act Phenomenology, M. Nijhoff, Haia.
- LIND, R., 1986, The priority of Attention: Intentionality for Automata, in The Monist, Vol. 69, no 4.
- MATHUR, D.C., 1971, Naturalistic Philosophies of Experience, W. Green, Inc. St. Louis.
- MCCARTHY, I.A., 1972, Logic, Mathematics and Ontology in Husserl, Journal of the British Society for Phenomenology, III.
- McINTYRE, R. e WALTON, D., 1987, Frege and Husserl on Sense, Journal of Philosophy, no 10, Octob.
- MOHANTY, J.N., 1954, The Object in Husserl's Phenomenology, PPR XIV, 343-53.
- 1974, (ed.) Frege-Husserl Correspondence, Southwestern Journal of Philosophy, V. 83-95.
- 1974, On Husserl's Theory of Meaning, Third Edition (with a new Introduction), Martinus

Nijhoff, Haia.

1977, Husserl and Frege: A New Look at their Relationship, in "Readings on Edmund Husserl's Investigations", M. Nijhoff, Haia.

1977, Husserl's Theory of Meaning, in "Husserl Exposition and Apparitions", Notre Dame.

MONETA, Giuseppina C., 1972, The Foundation of Predicative Experience and the Spontaneity of Consciousness, in L. Embree (ed.) "Life-World and Consciousness, Essays for Aron Gurwitsch", Evanston: Northwestern University Press.

MULLIGAN, Simons e SMITH, 1984, Truth-Makers, in Philosophy and Phenomenological Research, vol. XLIV, no 3.

ORTH, Von Ernst Wolfgang, 1973, Philosophy of Language as Phenomenology of Language and Logic, in Phenomenology and the Social Sciences, ed. Maurice Natanson. Evanston: Northwestern University Press, pags. 323-60.

PIETERSMA, H., 1967, Husserl and Frege, Archiv für Geschichte der Philosophie, 49, 298-323.

PUMAHKA, K., 1971, Methods and Problems in Husserl's Transcendental Logic, International Logic Review, 202-218.

- SCHIMTT, Richard. (1962-63), Phenomenology and Analysis, Philosophy and Phenomenological Research, 23, 101-10.
- SCHUEWER, A., 1971, Remarks on the Idea of Authentic Thinking in Husserl's Logical Investigations, Research in Phenomenology, I, 17-32.
- SMITH, D. W., & McINTYER, R.T., 1971, Intentionality via Intentions, Journal of Philosophy, 68, 541-560.
- SOKOLOWSKI, R., 1974, Husserlian Meditations: How Words Present Things, Evanston: Northwestern Univ. Press.
- SOLOMON, R.C., 1970, Sence and Essence: Husserl and Frege, International Philosophical Quarterly, 10, 378-401.
- 1977, Husserl's Concepts of the Noema, in "Husserl Exposition and Appraisals", Notre Dame.
- TAYLOR, C. 1959, Phenomenology and Linguistic Analysis, The Aristotelian Society, 33, 93-110.
- TILLMAN, 1967, Transcendental Phenomenology and Analytic Philosophy, International Philosophy Quarterly, 7, 31-40.
- TRAGESSEF, R.S., 1972, Some Observations Logics and Concepts of Existence, Journal of Philosophy, LXIX, 375-383.

1977, Phenomenology and Logic, Cornell University Press, Ithaca.

TUGENDAHAT, E., 1970, Phänomenologie und Sprachanalyse, in: R. Bubner (ed.), "Hermeneutik und Dialektik", II, Tübingen: J.C.B., Mohr, 3-23.

1977, Phenomenology and Linguistic Analysis, in "Husserl Expositions and Appraisals", Notre Dame.

TURNBULL, R., 1965, Linguistic Analysis, Phenomenology, and the Problems of Philosophy, *Monist*, 49, 44-69.

VAN PEURSEN, Cornellis A., 1972, Phenomenology and Analytic Philosophy, Pittsburgh: Duquesnes University Press.

VERHAAR, John W. W., 1973, Phenomenology and Present-Day Linguistic, in *Phenomenology and the Social Sciences*, ed. Maurice Natanson, Evanston: Northwestern University Press, pages 361-460.

WELTON, D., 1973, Intentionality and Language in Husserl's Phenomenology, *Review of Metaphysics*, 27, 260-298.

VI. SOBRE A RELAÇÃO ENTRE AS FILOSOFIAS DE KANT E HUSSERL

HARTMANN, Klaus, 1967, Husserl und Kant, *Kantstudien*, 3, 370-75.

INGARDEN, Roman, 1973, A Priori Knowledge in Kant vs. A Priori Knowledge in Husserl, Dialectics and Humanism, 1, 5-18.

KERN, Iso, 1964, Husserl und Kant, Nijhoff, Haia.

KLEIN, Ted, 1974, Husserl's Kantian Meditation, The South-western Journal of Philosophy, 5, 69-82.

KOCKELMANS, J., 1977, Husserl and Kant on the Pure Ego, in "Husserl Exposition and Appraisals", Notre Dame.

RICOEUR, P., Kant et Husserl, in Kantstudien, Band XLVI, pags. 44-67.

VII - TEXTOS CLASSICOS DE FILOSOFIA (3)

A - Filósofos

ARISTÓTELES, 1969, De L'Interpretation (trad. e notas J. Tricot) ed. J. Vrin, Paris.

1985, Periérmeneias, (trad. e notas P. Gomes), ed. Guimarães, Lisboa.

1977, De L'Ame (trad. e notas J. Tricot), ed. J. Vrin, Paris.

(3) Indica-se só os que foram citados no corpo da Dissertação.

- DESCARTES, R., 1967, Les Méditations, les Objections et les Réponses (trad. Alquié), Oeuvres Philosophiques, Tome II, Garnier, Paris.
- HUME, D. 1962, Treatise of Human Nature (ed. D.C. Macnabb) Books one e Two, Fontons Collins.
- KANT, I, 1989, Kritik der Reinen Vernunft, ed. AK, vols III e IV, (existe trad. portuguesa de A. Morujão das Edições C. Gulbenkian, a 2ª edição de 1989 dá já a paginação original da K.R.V em A e B).
- B-SOBRE KANT (para o § 13 da Dissertação)
- BENNETT, J., 1972, Kant's Analitic, Cambridge University Press.
- DAVAL, R., 1951, La Métaphysique de Kant, P.U.F., Paris.
- DE VLEESCHAWER, 1976, La Dédution Transcendentale dans l'Oeuvre de Kant, reedição por Garland Publising, Inc., New York and London.
- HEIDEGGER, M., 1953, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, 1929, (trad. franc. por A. Waelhens e W. Biemel, Gamillard, Paris).
- LACHIEZE-REY, P., 1972, L'Idéalisme Kantien, J. Vrin, Paris.

MARTIN, G., 1978, Sachindex zur Kants Kritik der Reiner Vernunft, Olus.

SMITH, K. 1962, A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason», reedição de 1962 por Humanities Press, New York.

VERNEAUX, R., 1967-1973, Le Vocabulaire de Kant, 2. vols, Aubier, Paris.

WALSH, W.H., 1975, Kant's Criticism of Metaphysics, University Press, Edinburgh.

WOLF, R. P., 1973, Kant's Theory of Mental Activity, Mass, Gloucester.

VIII. FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA DA LINGUAGEM (Filosofia Analítica).

CARNAP, R., 1956, Empiricism, Semantics, and Ontology in Meaning and Necessity, Chicago Press, 1956 (2)

DAVIDSON, D., 1984, Truth & Interpretation, Oxford Clarendon Press.

FREGE, G., 1892, Sens et dénotation (trad. francesa, in écrits logiques et philosophiques, ed. du Sevil, Paris, 1971.

1894, Review of Dr. E. Husserl's Philosophy of

Aritmetic (trad. inglesa in Readings on Logical Investigations, M. Nijhoff, Haia, 1977).

1918/9 Recherches Logiques (Trad. francesa, in écrits..., ed. du Seril, Paris, 1971).

GOODMAN, N., 1978, Ways of Worldmaking, Indinapolis, U.S.A.

LYNCAN, W., 1984, Logical Form in Natural Language, M.I.T. Press, a Bradford Book.

PUTNAM, H., 1975, (a) Philosophical Papers, vol1 - Os ensaios: "Truth and necessity in mathematics"; "What is a mathematical Truth" e "What Theories are not" - Cambridge Univ. Press.

1975, (b) Philosophical Papers; Vol 2 - os ensaios: "Language and Philosophy"; "The analytic and the syntetic", "How to not talk about meaning"; "Is semantics possible?"; "Explanation and Reference"; "The meaning of meaning"; "Langage and Realty"; "Philosophy and our mental life" - Cambridge University Press.

1983, Philosophical Papers, vol.3, os ensaios: "Possibility and Necessity"; "Reference and Truth"; "Two dogmas revisited".

1987, The Many Faces of Realism, La Salle, Illinois, U.S.A..

1987, Representation and Reality, M.I.T., Mass. U.S.A..

QUINE, W., (a) Livros:

1950 (1959, 1972, 1982), Methods of Logic Holt; Harvard.

1953, From a Logical Point of View, Harvard.

1960, Word and Object, M.I.T..

QUINE, W., 1966 (1976), The Ways of Paradox and Other Essays Harvard.

1969, Ontological Relativity and Other Essays Columbia.

1970, (1982) Philosophy of Logic. Prentice-Hall.

1974, The Roots of Reference, Open Court.

1981, Theories and Things Harvard

(b) Artigos

1962, "Le mythe de la philosophie analytique (Paris: Minuit), pp. 139-169.

1970, Philosophical progress in language theory" Metaphilosophy 1, pp. 2-19.

1972, Reflexiones filosóficas sobre el aprendizaje del lenguaje" Teorema 6, pp. 6-23.

1975, "The nature of natural knowledge." S. Guttenplan, ed. Mind and Language (Oxford), pp. 67-81.

1975, La teoria e l'osservazione Rivista de Filosofia 66, pp. 1-19.

1975, On empirically equivalent systems of the world", Erkenntnis 9, pp. 313-328.

1980, "The variable and its place in reference"
 Zak van Straaten, ed., Philosophical Subjects:
Essays on the Work of P.F. Strawson (Oxford),
 pp. 164-173.

1983, "Gegenstand und Beobachtung" D. Heinrich,
 ed., Kant oder Hegel? (Stuttgart: Klett-Cotta),
 pp. 412-422.

1984, "Sticks and stones; or, the ins and outs of
existence" L.S. Rouser, ed., On the Nature
(Notre Dame), pp. 13-26.

RUSSELL, B., 1919, Introduction to Mathematical Philosophy,
 Allen and Unwin, London.

RYLE, G., 1949, The Concept of Mind, Hutchinson, London.

SELLARS, W., 1963, "The myth of the Given" in Science, Per-
ception and Reality, Routledge and Kegan Paul,
 London.

E os colectivos

1952, Semantics and the Philosophy of Language,
 ed. Linsky, Urbana, Univ. of Ill. Press.

1969, Necessary Truth, eds Sumner e Woods,
 Randon House, New York.

IX. OUTRAS OBRAS DE FILOSOFIA CONTEMPORANEA QUE SE TIVERAM EM CONSIDERAÇÃO.

- APEL, K.O., 1973, Transformation der Philosophie (obra a que se teve acesso na versão castelhana, ed. Alianza Editorial).
- 1988, Racionalidade e Criticas da Razão in Revista Critica, ed. Teorema, Lisboa.
- CARRILHO, M., 1987, Razão e Transmissão da Filosofia, INCM, Lisboa.
- CHOMSKY, N., 1980, Rules and Representations, B. Blackwell, London.
- FLAVELL, J., 1963, The Developmental Phychology of Jean Piaget, Litton Educational Pub. Inc.
- GIL, F., 1986, Mimésis e Negação, INCM, Lisboa.
- GOTTLIEB, D., 1980, Ontological Economy, Clarendon Press, Oxford.
- HABERMAS, J., 1985, Der philosophische Diskur der Moderne Subrkamp Verlag, Frankfurt.
- HACKING, I., 1975, Why does Language Matters to Philosophy?, Cambridge U.P., N. Y..
- KAHANE, H., 1982, Logic and Philosophy, Wadsworth Pub. Co. U.S.A.

- KIRK, R., 1986, Translation Determined, Clarendon Press, Oxford.
- KORNBLITH, H., (eds.) 1985, Naturalizing Epistemology, M.I.T., U.S.A..
- LYNCAN, W., 1984, Logical Form in Natural Language, M.I.T. Press, a Bradford Book.
- MACKENZIE, B., 1977, Behaviourism and the Limits of Scientific Method, Routledge Kegan Paul, London.
- MARQUES, A., 1987, Organismo e Sistema em Kant, ed. Presença, Lisboa.
- MOROVIA, S., 1986, L'Enigma della Mente, Laterza & Fligi, Roma - Bari
- RORTY, R., 1979, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, U.S.A.
- e colectivo, 1987, Teorias da Linguagem. Teorias da Aprendizagem, (com Piaget, Chomsky, Putnam, Fodor, et., alt.), edições 70, Lisboa.

